



MIMESIS QUADERNI FIERI

N. 3

SOGGETTIVITÀ E AUTOCOSCIENZA

Prospettive storico-critiche

a cura di

Pietro Palumbo e Andrea Le Moli



MIMESIS

Il presente volume raccoglie gli interventi presentati al convegno internazionale su “*Soggettività e autocoscienza. Prospettive storico-critiche*” tenutosi a Palermo nei giorni 28-29 Novembre 2008. Per arricchire ulteriormente ed ampliare lo spettro della discussione sono stati successivamente invitati altri studiosi a intervenire sull'argomento. Il risultato è una ricca sintesi di prospettive, anche molto diverse tra loro, che ben rispecchia il clima di collaborazione interdisciplinare e disponibilità alla discussione che già aveva animato i lavori.

I curatori

© 2011 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono +39 02 24861657 / 02 24416383
Fax: +39 02 89403935
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

INTRODUZIONE. L'AUTOCOSCIENZA ANIMALE SECONDO ARISTOTELE <i>di Franco Lo Piparo</i>	p. 7
--	------

PARTE PRIMA TRA ANTICO E MODERNO

SOGGETTO E METAMORFOSI <i>di Raffaele Mirelli</i> (UNIVERSITÀ DI FREIBURG IM BREISGAU)	p. 19
---	-------

SOGGETTIVITÀ IN HEGEL E ARISTOTELE <i>di Klaus Düsing</i> (UNIVERSITÀ DI KÖLN)	p. 45
---	-------

SPIRITO E SOGGETTIVITÀ IN PLOTINO <i>di Jens Halfwassen</i> (UNIVERSITÀ DI HEIDELBERG)	p. 61
---	-------

LA PREISTORIA DEL SOGGETTO <i>di Andrea Le Moli</i> (UNIVERSITÀ DI PALERMO)	p. 79
--	-------

“MERAMENTE SOGGETTIVO” <i>di Alexei N. Krouglov</i> (UNIVERSITÀ DI MOSCA)	p. 97
--	-------

SOGGETTIVITÀ E AUTOCOSCIENZA NELL'IDEALISMO <i>di Leonardo Samonà</i> (UNIVERSITÀ DI PALERMO)	p. 115
--	--------

NIETZSCHE E LA CRITICA ALLA CONCEZIONE CLASSICA DEL SOGGETTO <i>di Massimo Mori</i> (UNIVERSITÀ DI TORINO)	p. 133
--	--------

PARTE SECONDA
IL NOVECENTO E L'ETÀ CONTEMPORANEA

FINITEZZA E IO ASSOLUTO <i>di Markus Gabriel</i> (UNIVERSITÀ DI BONN)	p. 159
FINITEZZA E SOGGETTIVITÀ DELL'ESSERE <i>di Pasquale Turrisi</i> (UNIVERSITÀ DI PALERMO)	p. 177
FENOMENOLOGIA DEL MONDO DELLA VITA <i>di Hans-Helmuth Gander</i> (UNIVERSITÀ DI FREIBURG IM BREISGAU)	p. 203
L'ASSOLUTA SOGGETTIVITÀ DEL PENSARE IN GIOVANNI GENTILE <i>di Pietro Palumbo</i> (UNIVERSITÀ DI PALERMO)	p. 223
MODELLI CONCETTUALI E SPERIMENTALI DELLA COSCIENZA FENOMENICA <i>di Carmelo Calì</i> (UNIVERSITÀ DI PALERMO)	p. 243
DUALISMO ATTRIBUTIVO <i>di Pietro Perconti</i> (UNIVERSITÀ DI MESSINA)	p. 269
ESISTE UN TEATRO DELLA MENTE? <i>di Antonino Pennisi</i> (UNIVERSITÀ DI MESSINA)	p. 281

INTRODUZIONE

FRANCO LO PIPARO

L'AUTOCOSCIENZA ANIMALE SECONDO ARISTOTELE

Soggetto, coscienza, autocoscienza, io, mente, inconscio, anima (con essa traduco la parola greca *psuché*), corpo sono i termini del lessico filosofico e scientifico con cui filosofi e scienziati della mente e/o del cervello provano a mettere ordine nelle intricate relazioni che l'animalità, umana e non umana, intrattiene con se stessa e con la porzione di universo che sembra risiedere fuori di essa. Sono termini carichi di storia (non solo filosofica e scientifica ma anche religiosa) e, per questo motivo, con un altissimo tasso di polisemicità. Nessuno di essi si riferisce a significati univoci o a campi semantici coerenti. Ricostruire la storia, complessa e tutt'altro che lineare, della sedimentazione dei loro sensi è il passaggio obbligato per imparare a usarli con la dovuta attenzione teorica.

Il libro *Soggettività e autocoscienza* ha due pregi: (1) contiene riflessioni e ricostruzioni storiche preziose per questo indispensabile lavoro di archeologia del lessico del cognitivismo antico e moderno (si veda soprattutto la Parte Prima); (2) suggerisce spunti per individuare il ponte ermeneutico che connetta la tradizione filosofica (Plotino, Cartesio, Leibniz, Nietzsche, Kant, Hegel, Gentile; manca Spinoza a cui il neurologo Damasio nel 2003 ha dedicato un fondamentale saggio) con le più recenti ricerche neurocognitive (si veda soprattutto la Parte Seconda).

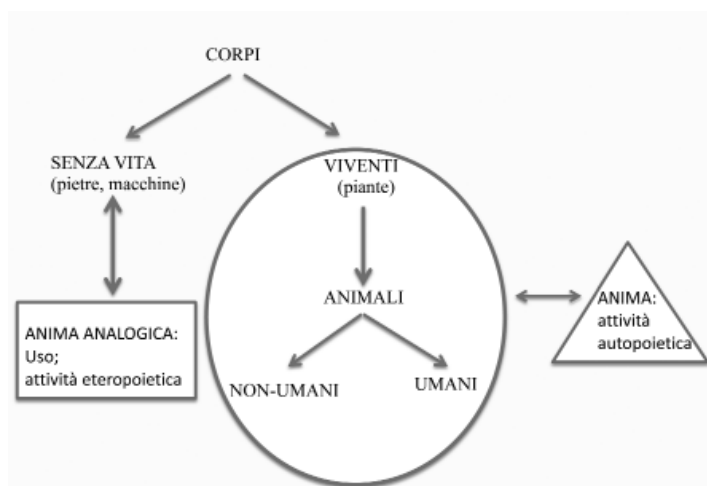
Naturalmente il lavoro di scavo teorico e storico è solo all'inizio e molti testi filosofici attendono una attenta rilettura. Sospettiamo, ad esempio, che i testi di Platone e Aristotele, nel passato più lontano, di Wittgenstein, in tempi più recenti, contengano consistenti nuclei di riflessione teorica utili a capire il senso filosofico di alcuni risultati sperimentali delle contemporanee neuroscienze.

Darò qui un mio piccolo contributo in tal senso rileggendo alcune delle numerose pagine in cui Aristotele spiega perché là dove c'è un animale (in greco: *zoon*), umano o non umano, non può che esserci una forma, anche se rudimentale, di quella che noi moderni chiamiamo «autocoscienza» e i Greci indicavano con altra terminologia.

L'anima

Non è questa la sede per spiegare nel dettaglio il significato della parola «anima (*psuché*)» in Aristotele. Ci sembra però utile ricordare che nell'opera aristotelica *anima* è una nozione biologica il cui dominio di riferimento si estende dalle piante agli animali, umani e non umani. «L'anima è il principio-motore (*arché*) dei viventi» (DA 402a 6-7) e «tutti gli esseri che si sviluppano (*tà phuómena*) [quindi anche le piante] vivono» (413a 25-26).

Abbiamo provato a raffigurare con un grafico l'universo di applicazione della parola anima:



L'architettura minima dell'animalità

Secondo Aristotele, un animale si distingue da altri corpi, viventi (come le piante) e non viventi (come una pietra o una macchina), per la contemporanea presenza di tre tipi di attività tra loro differenti ma inseparabili: (1) la *aísthesis* («sensazione»); (2) la *órexis* («desiderio») o *epithumía* (termine tradotto normalmente con «appetizione» ma che sarebbe meglio tradurre col freudiano *Trieb* «pulsione»); (3) la *phantasia* («immaginazione» o «rappresentazione mentale»: userò i due termini come sinonimi).

La *aísthesis* è l'attività di base senza la quale l'animalità non esisterebbe. «Agli animali, in quanto ciascuno è animale, è necessario che appar-

tenga la *aísthesis*, giacché in base a questo definiamo che cos'è l'animale distinguendolo da ciò che non è animale» (*DSS436b* 10-12). Pertanto: «animalità e sensazione si formano contemporaneamente» (*Cat.* 8a 7-8) e «le piante non hanno alcuna sensazione» (*DA* 435b 1).

Bisogna dare il giusto significato al termine *aísthesis*. La sensazione, nella filosofia aristotelica, non è solo dispositivo cognitivo di riconoscimento di stimoli provenienti dal mondo esterno. Se così fosse, dovremmo attribuire capacità di sentire anche al termostato e, a maggior ragione, a un qualsiasi robot. «Sensazione» per Aristotele vuol dire anzitutto sentire piacere e dolore: «là dove c'è *aísthesis* c'è anche piacere e dolore» (*DA* 414b 4). Gli animali si rapportano al mondo tramite il filtro del piacere e del dolore. Se si trascura questo punto non si è in grado di apprezzare la finezza e la innovatività, rispetto all'intellettualismo post-aristotelico erroneamente attribuito ad Aristotele, della teoria aristotelica della coscienza animale.

Faccio un esempio. Per un animale avere la sensazione dell'acqua non comporta solo avere la capacità di riconoscere, tra tanti elementi differenti, l'acqua e quindi saperla distinguere, ad esempio, dalla terra o dal petrolio. La *aísthesis* animale dell'acqua è indissolubilmente associata alla sensazione di piacere che dà il bere acqua quando si ha sete e alla sensazione di dolore quando, avendo sete, non se ne dispone.

Piacere e dolore sono quindi la matrice della animalità e la *aísthesis* è contemporaneamente attività cognitiva e affettiva. È il punto di partenza di un edificio teorico che attende di essere ricostruito nella sua complessità e nel suo fascino post-moderno. Ne fornisco qui pochi cenni.

Dal fatto che l'animalità si rapporta al mondo attraverso il filtro del piacere e del dolore Aristotele trae una conseguenza che porta molto lontano: l'apparato sensoriale di tutti gli animali, umani e non umani, è indissolubilmente intrecciato col desiderare. «Se l'animale è dotato di *aísthesis* è anche animale che desidera (*orektikón*) (...); dove c'è *aísthesis* c'è anche piacere e dolore e dove c'è piacere e dolore c'è anche pulsione [*epithumía*] dal momento che il desiderio [*órexís*] è desiderio del piacevole» (*DA* 414b 1-6).

È questo un altro passaggio cruciale. Rimaniamo all'esempio della sensazione e/o percezione (i due termini vedremo che è meglio non trattarli come sinonimi) dell'acqua. C'è differenza tra il riconoscere l'acqua come genere naturale che possiede determinate caratteristiche fisico-chimiche (questo è in grado di farlo un automa costruito dall'uomo) e il desiderare l'acqua come qualcosa che possa alleviare o sopprimere il dolore della sete. L'acqua come sostanza chimica e l'acqua che, in quanto fonte di piacere, è anche oggetto di desiderio sono oggetti ontologicamente non coin-

cidenti. La *aísthesis* dell'acqua, nella prospettiva aristotelica, è anzitutto sensazione di qualcosa che appaga il desiderio di bere.

Ecco una prima e fondamentale differenza tra la cognitività degli animali e quella delle macchine intelligenti: la prima ha il desiderio e la sensazione del piacere e del dolore come proprio fondamento bio-chimico; la seconda ha solo un commercio intellettuale col mondo. Le sorprese non si fermano qui.

La sensazione del piacere e del dolore non può esaurire la spiegazione del modo in cui il desiderio si genera e agisce. La cellula somato-affettivo-cognitiva iniziale dell'animalità deve includere un altro elemento altrettanto fondamentale. Perché ci sia desiderio è necessario che l'animale che desidera sia capace di rappresentarsi la meta che desidera raggiungere e dalla quale si attende che il suo desiderio venga appagato: «un animale non può desiderare senza immaginazione o rappresentazione mentale [*áneu phantasías*]» (DA, 433b 28-29). La grammatica naturale del desiderio comporta quindi la trasformazione della sensazione in immaginazione: la *aísthesis* del piacere e del dolore è contemporaneamente rappresentazione (*phantasia*) di qualcosa che si desidera (in quanto fonte di piacere) o da cui si fugge (in quanto fonte di dolore). Ciò pone in una linea continua la sensazione e l'immaginazione: «gli oggetti immaginati [*phantásmata*] sono come quelli percepiti-sentiti [*aísthémata*], salvo il fatto che sono senza materia» (DA 432a 9-10).

L'immaginazione [*phantasia*], avendo la stessa matrice della sensazione e del desiderio, è sensazione di ciò che non c'è e che o si desidera in quanto fonte di piacere o si teme in quanto fonte di dolore. Con essa i confini del mondo vengono estesi oltre il mondo immediatamente percepito. Attività psichiche complesse come il ricordare, l'allucinare (sentire come reale ciò che è immaginato) e il sognare trovano qui la loro radice affettivo-cognitiva.

La memoria. «È evidente che la memoria (*mnéme*) è propria di quella parte dell'anima a cui appartiene anche la *phantasia*» (DMR 450a 22-23) e, pertanto, «<tutti> gli animali diversi <dall'uomo> vivono con immagini mentali e ricordi» (Met. 980b 25-26). E ancora: «é il provar piacere è una modalità del sentire e la *phantasia* è una sensazione debole [*aísthesis tis asthenés*], al ricordare e allo sperare si accompagna sempre la *phantasia* di ciò che si ricorda e di ciò che si spera» (Rhet., 1370a 27-30). La cellula primitiva dell'animalità è quindi per sua costituzione naturale dotata di memoria. Dove c'è un animale c'è anche memoria.

Le allucinazioni. La continuità bio-cognitiva dei contenuti percettivi (*aísthémata*) e di quelli immaginati (*phantásmata*) è la fonte della forza trainante delle allucinazioni. «A causa del fatto che le *immagini mentali* persistono e sono simili alle sensazioni, gli animali compiono molte azioni

rispetto alle immagini mentali: alcuni perché non hanno *nous* [mente fornita di logos] ed è il caso degli animali non umani; altri perché il loro *nous* è a volte oscurato dalla malattia o dal sonno, ed è il caso degli uomini» (DA429a 4-8).

I sogni. Dal momento che «il sogno è un determinato tipo di sensazione (*aísthema trópon tinà*)» (DSV456a 26), tutti gli animali, in quanto dotati di sensorialità, sognano. Il sognare è l'attività affettivo-cognitiva generata durante il sonno dalle dinamiche del sentire: «il sogno è l'immagine mentale prodotta dal movimento delle sensazioni (*apò tes kinéseos ton aistemáton*) quando si dorme, in quanto si dorme» (DI462a 29-31). «Poiché la parte dell'anima che immagina (*phantastikón*) è la stessa di quella che sente (*aísthethikón*), anche se la natura dell'immaginare è diversa da quella del sentire, e poiché l'immaginazione è movimento generato dall'attività del sentire e il sogno appare essere un determinato tipo di immagine (*phántasma*) (chiamiamo, infatti, 'sogno' l'immagine mentale (*phántasma*) <prodotta> durante il sonno, sia essa prodotta in senso assoluto o in un determinato modo), è chiaro che *il sognare è una modalità del sentire in quanto capace di immaginare* (DI, a 16-22).

L'epi-coscienza sensoriale

Nel lessico teorico di Aristotele non c'è un termine specifico per indicare quella che noi moderni chiamiamo autocoscienza. Ne viene però data la descrizione. Gli elementi fondamentali di una fenomenologia della sua formazione naturale sono contenuti nelle poche annotazioni che abbiamo finora riferito.

L'animalità come viene descritta e spiegata da Aristotele non può non avere una coscienza di sé. Si rifletta sulle leggi psichiche che governano il sentire piacere o dolore mettendo a fuoco le seguenti proposizioni:

*Provo un grande piacere ma non lo so
Ho un fortissimo mal di denti ma non lo so.*

Sono proposizioni che descrivono situazioni chiaramente impossibili dal momento che il provare piacere e dolore altro non è che essere cosciente del proprio piacere e del proprio dolore. Un piacere e un dolore inconsapevoli sono realtà contraddittorie e perciò impossibili. Non ci sono piaceri e dolori ai quali si *aggiunge* una coscienza ma piaceri e dolori sono essi stessi forme di coscienza. L'*aísthesis* del piacere e del dolore è quindi

la modalità embrionale della coscienza: «essi [i viventi] per il fatto che sentono o possono sentire <piacere e dolore> sanno¹ di vivere e di essere» (*DGC*, 318b 24-25).

È questo il motivo per cui *aísthesis* è preferibile non tradurlo con «percezione». Abbiamo fatto gli esempi del termostato che *percepisce* la temperatura di un ambiente e si comporta di conseguenza o del robot che sa distinguere percettivamente l'acqua da altre sostanze chimiche. Sono tutte quante percezioni non accompagnate da coscienza e senza alcun coinvolgimento affettivo. Le neuroscienze contemporanee hanno individuato la presenza della percezione incosciente e anaffettiva anche negli umani. Accade nella cosiddetta *visione cieca* (*blindsight*). Si tratta di questo: soggetti con danni alla corteccia cerebrale visiva, pur dicendo di non vedere un determinato fenomeno, se richiesti di provare a indovinare il luogo in cui il fenomeno accade danno la risposta corretta. Segno che anche gli umani possono, in determinate condizioni, avere percezioni senza coscienza. Alcuni specialisti² chiamano *sensazioni* le percezioni coscienti e cariche di affettività e riservano il nome di *percezione* alla esplorazione intellettuale e anaffettiva del mondo.

La *aísthesis* di Aristotele è l'emergere aurorale della autocoscienza e dell'affettività. Non è pertanto assimilabile a quella che alcuni neuroscienziati chiamano percezione. Su questo aspetto le analisi aristoteliche non lasciano margini al dubbio.

Non solo il piacere e il dolore ma tutta la sensorialità è, secondo Aristotele, costitutivamente autocosciente. Le sensazioni sono per definizione *sensazioni-che-sentono-se-stesse-che-percepiscono-gli-oggetti*. «Chi vede percepisce-sente di vedere, chi ode percepisce-sente di udire, chi cammina percepisce-sente di camminare e similmente per le altre attività c'è una percezione-sensazione del fatto che siamo in attività e perciò noi sentiamo di sentire e pensiamo di pensare» (EN 1170a 29-32). La *aísthesis* potrebbe essere definita come *percezione-della-percezione-di-un-oggetto*. «Esiste anche una comune capacità che si accompagna a tutte le sensazioni con la quale si percepisce il fatto che si veda e si senta» (DSV, 455a 15-17).

Il *De Anima* si chiede se, per spiegare il fenomeno del «percepire di percepire», bisogna postulare organi di senso differenti da quelli che percepiscono gli oggetti oppure percezione dell'oggetto e percezione della percezione dell'oggetto vadano considerati aspetti co-presenti di un unitario

1 Traduco con una certa libertà il verbo *nomízousin*: «pensano» nel senso di un pensare non teoretico ma operativo e irriflesso.

2 Ad esempio, N. Humphrey, *Seeing Red. A Study in Consciousness*, 2006 (trad. it: *Rosso. Uno studio sulla coscienza*, Torino 2007).

fenomeno complesso. La seconda soluzione è quella ritenuta più soddisfacente.

Dal momento che noi percepiamo di vedere e di udire, è necessario che il percepire di vedere si svolga o con la vista o con un altro senso. Ma <in quest'ultimo caso> lo stesso senso percepirà sia la vista che il colore che è oggetto della vista. Pertanto o vi saranno due sensi che percepiscono il medesimo oggetto³ oppure la sensazione sarà sensazione di se stessa. Inoltre, se il senso che percepisce la vista fosse differente dalla vista o si innesci un processo all'infinito o la sensazione sarà sensazione di se stessa: allora tanto vale attribuire questa capacità al primo (DA 425b 12-17).

Il percepire-di-percepire (o, forse meglio, il sentire-di-sentire) è la forma embrionale della coscienza di sé. Tutti gli animali, non solo quelli umani, ne sono provvisti. In *Aristotele e il linguaggio*⁴ ho proposto, sul modello della nozione di epi-linguaggio elaborata dal linguista francese Antoine Culioli⁵, di chiamare *epi-sentire* o *epi-percepire* il percepire-di-percepire-qualcosa e *epi-cognitività* il meta-sapere implicito e irriflesso presente in ogni forma di sapere operativo. L'*epi-sentire* è la prima forma con cui si manifesta la coscienza dell'essere-nel-mondo dell'animalità.

Il logos come forma complessa di aîsthesis

Quello che ho descritto per sommi capi (ma credo ci sia l'essenziale) è solo la cellula somato-affettivo-cognitiva elementare della autocoscienza animale. Noi siamo interessati a sapere dove e come la coscienza dell'animale umano si distingue da quella degli altri animali e il ruolo che il *logos* svolge in questa specificità. In questa sede ci interessa dare il giusto rilievo a un aspetto che una predominante lettura intellettualistica ha espunto dalla filosofia di Aristotele: il *logos*, anche se appartiene solo all'animale umano («la natura non fa niente senza scopo e l'uomo è l'unico animale ad avere *logos*» – Pol.1253a), rimane radicato nella cellula iniziale dell'animalità formata dall'intreccio di *aîsthesis*, *ôrexis*, *phantasia*. I tratti fundamenta-

3 I due differenti sensi che verrebbero a percepire lo stesso oggetto sarebbero: (1) il senso che percepisce direttamente l'oggetto; (2) il senso che, in quanto percepisce il senso-che-percepisce-l'oggetto, percepisce indirettamente anche l'oggetto.

4 Laterza 2011 (1° ed. 2003).

5 «Le langage est une activité qui suppose, elle-même, une perpétuelle activité épilinguistique (définie comme 'activité métalinguistique non consciente')». A Culioli, *La formalisation en linguistique*, "Cahiers pour l'Analyse", 9, pp. 108-17.

li della continuità e discontinuità tra animalità non umana e umana sono esposti nella citatissima, e non sempre ben tradotta, pagina del Libro Primo della *Politica*. Propongo di rileggerla lasciando in greco tutte le occorrenze della parola *aísthesis*:

È chiaro il motivo per cui l'uomo è animale cittadino [*politikón*] più di ogni ape o di un qualsiasi animale che fa vita di gruppo. Perché la natura non fa niente senza scopo e l'uomo è l'unico animale ad avere *logos*. La voce <inarticolata> è segno di dolore e di piacere e questo è il motivo per cui si riscontra negli altri animali. La loro natura infatti giunge fino a questo punto: avere la *aísthesis* del dolore e del piacere e segnalarsela reciprocamente. Il *logos* invece ha come fine l'esprimere ciò che è utile e ciò che è nocivo e di conseguenza ciò che è giusto e ciò che è ingiusto. Ciò accade perché, rispetto agli altri animali, è caratteristica specifica dell'uomo avere, egli solo, la *aísthesis* del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, e di altre <qualità> ancora: la comunanza-comunicazione reciproca [*koinonía*] di queste qualità forma la famiglia e la città. (1253a 9-18).

A «bene e male, giusto e ingiusto e altre qualità ancora» l'animale umano accede mediante *aísthesis* cioè mediante una modalità che comporta anche un coinvolgimento affettivo. Tra la *aísthesis* del piacere e del dolore, condivisa da tutto il mondo animale, e la *aísthesis*, solo umana, del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto c'è una indubbia differenza ma anche una identità: entrambe sono modi, contemporaneamente affettivi e cognitivi, di stare-nel-mondo. «Coloro che co-sentono (*sunaiasthanómenoi*) ciò che è bene per se stesso ne traggono piacere (*édontai*)» (EN1170b 4-5). Il comune termine usato nei due casi, *aísthesis*, oscurato da molte traduzioni, è la spia del paradigma teorico entro cui Aristotele svolge le sue riflessioni sulle molteplici articolazioni della coscienza animale.

La comune matrice *aistetica* del sentire-percepire e del pensare nel e col *logos* viene messa in evidenza in vari luoghi delle opere naturalistiche. In alcuni passaggi del *De Anima*, ad esempio, l'attività raziocinante dell'animale umano viene descritta come una forma specifica e complessa di *aísthesis*: «Sembra che il pensare (*noeín*) e il comprendere (*phroneín*) siano una specie di sentire (*aisthánesthai*) (in entrambi infatti l'anima discrimina (*krínei*) e conosce (*gnorízei*) qualcosa delle cose che sono) e del resto gli antichi affermano che comprendere e sentire siano la stessa cosa» (DA, 427a 19-26). «Il pensare (*noeín*) è come il sentire (*aisthánesthai*)» (429a 13-14).

Con la comparsa del *logos* la *aísthesis* in qualche modo si linguisticizza: «<Negli uomini> il sentire (*aisthánesthai*) è simile al semplice dire (*phánai*) e pensare (*noeín*). Quando <la sensazione> persegue ciò che è piacevole e fugge ciò che è doloroso è come se dicesse sì (*kataphása*) o

no (*apophása*): il provare piacere o dolore equivale infatti ad agire tramite la sensorialità in riferimento al bene e al male in quanto tali» (*DA* 431a 8-12). «che nel ragionamento (*en dianoía*) il dire sì (*katáphasis*) il dire no (*apóphasis*), nel desiderio sono il perseguire e il fuggire <qualcosa>» (*EN*1139a 21-xxx). «La pulsione (*epithumía*) dice (*légei*): ‘debbo bere’; la sensazione (*aísthesis*) o il pensiero (*nous*) dicono (*eípen*): ‘questa è una bevanda’; allora subito si beve» (*DMA*, 701a 32-33).

Col *logos* si passa dall'*epi-coscienza* alla *meta-coscienza*, dalla coscienza operativa e irriflessa di sé alla coscienza che sa porre se stessa come oggetto di riflessione. L'universo animale diventa molto più complesso. La maggiore complessità non rompe i ponti con quella che abbiamo chiamato la cellula somato-affettivo-cognitiva senza la quale l'animalità non esiste: l'intreccio di *aísthesis*, *órexis*, *phantasia*. Nell'*Ethica Nicomachea* si trova una definizione di animale umano che da sola fa giustizia delle interpretazioni intellettualistiche e raziocinanti della filosofia aristotelica: l'uomo è contemporaneamente *mente che desidera* (*orektikòs nous*) e *desiderio che ragiona* (*órexis dianoetiké*): 1139b 4-5.

Abbreviazioni delle opere aristoteliche citate

<i>Cat.</i>	<i>Categoriae</i>
<i>DA</i>	<i>De anima</i>
<i>DGC</i>	<i>De generatione et corruptione</i>
<i>DIA</i>	<i>De incessu animalium</i>
<i>DI</i>	<i>De insomniis</i>
<i>DMA</i>	<i>De motu animalium</i>
<i>DMR</i>	<i>De memoria et reminiscentia</i>
<i>DSV</i>	<i>De somno et vigilia</i>
<i>DSS</i>	<i>De sensu et sensibilibus</i>
<i>EN</i>	<i>Ethica nicomachea</i>
<i>Met.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>
<i>Rhet.</i>	<i>Ars rhetorica</i>

PARTE PRIMA
TRA ANTICO E MODERNO

RAFFAELE MIRELLI

SOGGETTO E METAMORFOSI

Platone, il *Daimon* e la figura di Socrate

La questione da noi proposta riguarda l'interpretazione del concetto di *daimon*. Essa verrà dapprima affrontata nella sua forma prefilosofica nelle opere di Omero ed Esiodo e successivamente nella più diretta realizzazione del sistema filosofico platonico. Interessante sarà considerare la connessione tra il *daimon* ed il *soggetto*.

La storia del *daimon* trova la sua origine, come parola greca e concetto europeo, nei poemi omerici. La sua più accertata valenza di significato si avvicina a quella di *theos*¹. Come sinonimo, tuttavia una completa aderenza di senso non può essere ammessa. Interessante, in questo senso, risulta la ricerca attraverso le varie sfumature di significato che percorrono l'epica omerica, e come la diversità della situazione in cui il termine viene menzionato-utilizzato ne determini una variabile base di collegamento di senso e di nesso immaginifico.

Prima di iniziare, però, sarà necessario descrivere il nostro iter e chiarirne i punti di collegamento logico-analitici: la prima tappa, come già menzionato, riguarderà la dimensione prefilosofica del concetto, nei poemi omerici e in quelli esiodei; la seconda, invece, quella della filosofia platonica, in particolare riferimento allo scritto giovanile del filosofo greco, *Apologia di Socrate*.

Attraverso la lettura critica dell'ambito prefilosofico, volta più ad un intendimento storico del termine che ad una sua nuova coniugazione di senso, possiamo ammettere quattro significati chiave: il *daimon* come *theos* e *moira* nella dimensione omerica, e quello di *eroe* o *guardiano* nella forma intesa da Esiodo.

La critica riguardante lo sviluppo del termine *daimon* nelle opere omeriche riserva un cammino lungo ed interessante da tracciare: «In Omero, per esempio, il termine è considerato in riferimento ad una forza, gene-

1 Cfr. J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971, s. v. *daimon*.

ralmente diffusa nel mondo, personale ed indistinta, solitamente tacciata come ostile e spesso misteriosa, aliena ed esterna alla personalità umana; per quanto riguarda gli scrittori tardi, invece, il termine viene inteso sotto forma ben diversa, ossia quella di un essere divino, non di una divinità vera e propria, il quale si poneva in rapporto benefico e speciale alla sfera individuale, per cui si poteva asserire la presenza di un vero e proprio dio personale»². Nell'analisi di Wilford, come possiamo ben notare, troviamo la chiara denuncia di una difficoltà sostanziale nel definire il concetto e nel precisare in quale rapporto esso si trovi nei confronti dell'essere greco: nei poemi omerici, per esempio, non è ben chiaro se questa relazione essere umano-*daimon* sia benefica o malefica, personale o impersonale-meccanica. Sicuramente, data l'epoca in cui la nostra analisi muove i primi passi, non possiamo parlare di una forza meccanica: «Una mera forza impersonale potrebbe solo rappresentare una (forza) meccanica, ma questo è un concetto implicante un modo di pensare inappropriato a questo periodo»³. Ne consegue, quindi, che il *daimon* rappresenta un che di indescrivibile, se visto da una prospettiva di ricerca che non sia dinamica (pronta ad accettarne le incongruenze relative), anche perché, se è vero che il termine indica talvolta un sostitutivo metrico per la parola *theos*, resteremo allora senza alcuna certezza nell'analizzare la fortezza omerica. Assegnargli un significato assoluto, scevro dalla dinamica olimpica, ci precluderebbe il cammino verso l'intendimento. Non è da dimenticare, inoltre, che la parola *daimon* viene indicata come precedente a quella di *theos*; ciò significa che esso annuncia, nel modo indefinito, un'esperienza precedente del divino: «Ciò implica che l'uso del termine *daimon*, con un riferimento indefinito, risulta essere precedente a quello di *theos* con un riferimento definito; per cui ne consegue che i due termini sono semplicemente sinonimi»⁴. Il fatto che le due parole abbiano una parentela e che si riferiscano alla sfera divina è fuori dubbio, ma in che modo e con quali dovute differenze, resta a noi chiarirlo. Prima, però, cerchiamo di fare luce sui significati già citati: quello di *theos* sembra essere in gran parte definito e pregnante, le incertezze restano circa la divinità cui il *daimon*, di volta in volta, si riferisce, in quanto sempre differente: «In primo luogo, se il *daimon* significasse intendere e comprendere la parola *theos*, risulta estremamente difficile stabilire quale divinità esso indichi. Francois elenca sette casi in cui il *daimon* definisce una specifica deità; tra questi casi, secondo la mia opinione, solo uno risulterebbe essere

2 F. A. Wilford, *Daimon in Homer*, in «Numen» 12 (1965), p. 217.

3 *Ibidem*.

4 Ivi, p. 219.

pregnante, ossia quello riferentesi all'*Iliade* 3, 420, dove il termine *daimon* si rifà ad Afrodite precedentemente menzionata (sebbene Francois pensi piuttosto che sia usato in riferimento ad Atena)⁵. Le discordanze sono tutt'ora presenti nel valutare e nel designare le divinità a cui il *daimon* si riferisce. Non esiste una chiara bivalenza, ossia per meglio intenderci: *daimon*-Zeus, *daimon*-Apollo. Un'altra sfumatura di significato descrittivo è data, per l'appunto, nell'*Odissea*: Ulisse dice che un *daimon* avrebbe improvvisamente calmato le acque. Una forza quindi indeterminata avrebbe agito dall'esterno, modificando la realtà. In questo caso il *daimon* rientra in una dimensione sinistra, difficilmente identificabile e raramente, come in questo caso, benevola, come sostiene anche Wilford: «Uno di questi casi eccezionali in cui la forza del *daimon* si manifesta in modo benefico, a differenza dell'ultimo citato, ossia nell'*Odissea* 12, 169 dove il *daimon* calma le onde quando Odisseo si avvicina alle Sirene»⁶. Non esistono molti casi in cui il *daimon*, in qualità di entità indefinita, operi un'azione benefica. Il suo mostrarsi resta sempre legato al sentimento dell'indefinito e della superstizione. Se teniamo conto della divisione in tre classi operata da Wilford, dove il *daimon* appare come divinità riconosciuta, come nel verso dell'*Iliade* 5, 431, in relazione ad Apollo (*daimoni isos*). La sua affinità con il termine *theos* viene presa per certa, ma non rispecchia tutte le differenze e sfumature che i due termini comprendono. Nel lungo cammino in cui i due termini coesistono, non avviene mai una completa fusione: i limiti sfumano e ricompaiono costantemente in tutta l'epica omerica.

Ecco perché il *daimon* non rientra in un rango ufficiale. I caratteri di questa entità, nel dibattito sull'analisi omerica, restano ancora indefiniti. Il modo stesso in cui l'individuo viene a contatto con il *daimon* resta intrappolato dalla superstizione della cultura greca, e la distinzione logica cade nella contraddizione. Esso influisce sull'individuo sia dall'esterno che dall'interno, nell'ambito della coscienza. Apollo è, sotto molti aspetti, *daimon* e *theos* allo stesso tempo: solo la capacità nominale, nel senso della scrittura, ne distingue l'essenza. L'autore, Omero, ha operato una distinzione di stile, metrico-funzionale. Il *daimon* resta quindi in una dimensione divina ma sinistra, non ufficiale; Apollo esprime un'essenza divina riconosciuta e quindi ufficiale dell'esserci greco, il *daimon* e quindi per conseguenza questo *daimonion ti* (sviluppo platonico del segno) restano indefiniti: la libertà di utilizzo metrico rispecchia la necessità ed indica una concreta mancanza descrittiva di alcuni fenomeni interiori dell'uomo gre-

5 Ivi, p. 218.

6 Ivi, p. 221.

co. L'essere indeterminato del *daimon* funge da via d'uscita nell'impianto omerico, mentre il suo uso, come vedremo in seguito, determinato con l'articolo al genere femminile, indica una precisa libertà collettiva. Questa libertà si chiama *moira*. In questo caso l'uomo non poteva decidere del proprio destino. Il *daimon* come *moira*, infatti, accompagnava l'uomo nel mondo, divenendo allo stesso tempo meta di un cammino e quindi mortessorie. A causa di questa varietà semantica il *daimon* non riusciva a definirsi come coscienza: «Un ulteriore argomento a favore è rappresentato dal fatto che il *daimon* veniva considerato come derivato da *daiomai*, e questo a sua volta da *apomerizo*, e perciò la connessione con *moira* diviene chiara»⁷. Ognuno possiede il proprio *daimon*, il quale rimane presso l'individuo durante tutto l'arco della sua esistenza, sia terrena che spirituale. Dare a qualcuno il proprio *daimon*, nell'accezione omerica (*Iliade*), significava infatti morire. È proprio in base a questo ulteriore significato che il *daimon* viene definito come *vox media*, modificando il suo valore attributivo a seconda della situazione.

Differente risulterà il *daimon* socratico. Quando Wilford, infatti, nomina la terza categoria di un *daimon* che agisce dall'interno, influenzando l'individuo, non fa altro che indicare la coscienza. Ecco perché la filosofia platonica diviene, in questa prospettiva di ricerca, il luogo in cui il concetto di coscienza prende forma nello spazio individuale. Questa coscienza è però sottoposta al potere delle divinità dell'Olimpo proprio perché, all'interno di essa, trova terreno fertile onde deporre la superstizione.

Vi sono esempi in cui il *daimon* non rientra in nessuna delle categorie citate. Nell'*Odissea*, infatti, i significati sembrano essere grossomodo monocromi: «Nell'*Odissea* il significato del termine *daimon* sembra essersi cristallizzato ulteriormente, particolarmente nella direzione della terza classe elencata, la quale si ritrova maggiormente nel mito platonico di Er, dove il *daimon* diviene colui che ha per compito quello di accompagnare l'essere umano attraverso la sua vita»⁸.

Considerando quindi il contesto omerico e lo sviluppo attraverso il quale il concetto di ricerca si espande, potremmo affermare con chiarezza che il termine, lungo il suo percorso storico, si presta ad una pluralità di interpretazioni. Accanto alla tesi indicante il *daimon* come sinonimo di *theos* prende spazio, infatti, la visione critica dei commentatori antichi. Secondo questa altrettanto valida opportunità di riflessione, il *daimon* assume il si-

7 D. M. Schenkelveld, *Ancient views on the meaning of daimon in Iliad* Θ 166, Stuttgart 1988, p. 113.

8 F. A. Wilford, *op. cit.*, p. 222.

gnificato più complesso di destino, *moira*: «Per queste ragioni è probabile che nella nota esplicativa a 166 B il chiosatore interpreti il *daimon* come *moira*, donandogli per questo il genere femminile, *ten daimona*. Una ulteriore spiegazione a riguardo può essere derivata dal fatto che *daimon* era spesso inteso come derivazione del verbo *daïomai*, il quale a sua volta risalirebbe ad *apo-merizo*, rendendo la connessione con *daimon* più chiara. Questa connessione tra *daimon* e *moira* risulta essere molto importante, in quanto apre la possibilità di supporre la varietà di significato del concetto di *moira* in Omero e la considerazione del fatto che anche i filologi antichi ne abbiano constatato la sua effettiva validità di senso»⁹. La constatazione riguardo questa sfumatura di significato del termine nell'*Iliade*, unita al fatto che l'articolo sia femminile, non fa altro che presentarci una caratteristica tipica del mondo greco ossia di come, oltre ai culti religiosi del folto mondo immaginifico-mitologico, il concetto di *fato*, quindi di una forza incontrollabile (*daimon sive moira*) che gestisce il corso degli eventi, abbia giocato un ruolo di notevole importanza nel mondo dei greci.

La stessa derivazione etimologica del termine ci rimanda, originariamente, a diversi verbi. Come viene riportato da Owen nello scritto *Daimon and cognate words*: «*Daimon*, derivato da *dao*, imparare, sapere, oppure da *daio*, dividere, predisporre»¹⁰. Attraverso il *daimon*, o attraverso il percepire della sua presenza, si viene a conoscenza di taluni eventi i quali si realizzano in una atmosfera irreal e densa di superstizioni; addirittura, considerando una differenza oggettiva di relazioni funzionali e contestuali, nello sviluppo stesso di questi poemi si evince una metamorfosi tale del termine *daimon*, per cui il significato oscilla tra *Schicksal* (fato), fino addirittura, a quello di *Tod* (morte).

Si può dire quindi, a buon diritto, che rinchiudere il *daimon* sotto uno ed un solo significato risulta impossibile e, allo stesso modo, che eliminarlo a priori da certi aspetti filosofici della sfera ontologica potrebbe essere rischioso. Potremmo qui cominciare a trarne delle conclusioni in base alla visione scaturita dall'analisi delle opere di Omero e riuscire a delineare un piccolo percorso sul quale orientare la successiva analisi dei caratteri esiodei.

Il termine *daimon* racchiude un concetto legato alla sfera del divino, in quanto sostitutivo o sinonimo di *theos*, condizionato da motivi stilistici e metrici. La sua origine è però precedente a quella di *theos*, in quanto rappresenta un'esperienza del divino quasi primitiva, legata alla superstizione

9 D. M. Schenkelveld, *op. cit.*, p. 113.

10 E. C. E. Owen, *Daimon and cognate words*, Oxford 1931, p. 133.

e alla paura dell'ignoto, ma anche all'impossibilità di esprimere i moti interni della coscienza attraverso un termine *ad hoc* che potesse descrivere pienamente due realtà sempre a stretto contatto: coscienza e divino. Ecco perché la chiave di lettura del termine proposta da H. Usener risulterà di estremo aiuto, donandoci una visione più concreta riguardo gli sviluppi e quindi gli usi del focus di ricerca, introducendoci, inoltre, al culto del *daimon* nella realtà extracittadina (*Landsgötter*). È importante a questo punto sottolineare che il mondo mitologico greco, nella sua tradizione orale attraverso Omero ed Esiodo, diviene un vero e proprio patrimonio comune della grecità, come sostiene Wilford: «Dopo tutto questo risulta essere naturale se accettiamo, come Erodoto giustamente aveva affermato, che furono Omero ed Esiodo ad assegnare agli dèi i nomi e le loro postazioni»¹¹.

L'unione tra dèi e uomini viene celebrata nella *Teogonia* in cui i limiti prestabiliti tra queste due sfere vengono oltrepassati. Da qui la figura degli Eroi. Nel mondo esiodeo sono infatti gli dèi a cadere nella tentazione di venire a contatto direttamente con gli esseri umani: proprio nei versi del poeta greco si possono leggere diversi esempi a riguardo, nei quali Zeus appare più volte uno dei protagonisti. La distanza tra il cielo e la terra viene usurpata e la sacralità diviene un tabù dolce da violare. Chiaro è che la mitologia, in quanto frutto dell'umana esperienza, rifletta, anche se idealizzate, le caratteristiche della umana specie: gli dèi, infatti, sembrano essere estremamente attratti ed interessati alle vicende umane. Sembra quasi che gli abitanti dell'Olimpo non abbiano nessun motivo d'esistenza senza i mortali ed i loro difetti, i quali restano, sia nella dimensione divina che in quella umana, quasi invariati. È da dire anche che il *daimon*, sotto questo punto di vista, è il detentore assoluto di questo gioco di tentazioni, il quale si svolge sul piano del nascondimento e dello svelamento della realtà effettiva¹². Questo, però, non è il luogo in cui analizzeremo il *daimon* ed il suo sviluppo in relazione alla religione rivelata.

11 F. A. Wilford, *op. cit.*, p. 219.

12 Qui faccio riferimento all'interpretazione cristiana del *daimon* ed in particolar modo all'opera di Agostino *De Civitate Dei*. Il *daimon* o i demoni, seguendo lo sviluppo linguistico del termine, erano delle entità di natura maligna in contrapposizione agli angeli. Esseri intermediari che servivano il regno dell'Ade, angeli, come vuole la tradizione cristiana, caduti dai cieli per servire le forze del male. Le caratteristiche di questi esseri rispecchiano quelle stesse descritte, precedentemente alla tradizione cristiana, dai filosofi come Senocrate, Posidonio, i quali avevano posto le basi di quella che verrà definita la demonologia. In queste complesse descrizioni si poteva venire a conoscenza dei più diversi aspetti di queste creature: dove vivevano, di cosa era composto il loro corpo, e veniva addirittura menzionato il fatto che avessero una propria lingua (Plutarco).

Per capire meglio il discorso riguardo il *daimon* e le opere esiodee, sarà senza dubbio interessante guardare alla concezione di fondo della poesia del poeta greco del VII sec. a. C. Sia Omero che Esiodo potrebbero essere considerati come coloro che posero le basi, da un punto di vista letterario, della filosofia occidentale. Esiodo fu rapsodo e filosofo. Trattò quelle che potremmo considerare le argomentazioni tipiche della prima filosofia greca come per esempio: la nascita del mondo e la questione etica, il contemplare del divenire etc. Senza dimenticare il compito che la sua poesia, come genere assolutamente nuovo, si proponeva, ossia di educare il lettore – sebbene sia un lettore appartenente ad una *élite* e ad una vita fatta di valori ed impegni, dove il lavoro veniva descritto come quel mezzo attraverso il quale si poteva ottenere la propria soddisfazione, sia terrena che divina.

Ma ritorniamo alla nostra discussione ed analizziamo i versi 938 fino a 1022 della *Teogonia*. Questa elencazione di esempi, ritraenti l'unione tra esseri divini e mortali, dimostra come si siano stratificate la connessione e connotazione del *daimon* come essere intermediario tra il mondo umano e quello divino. La prima citazione riguarda Zeus e Maia: «Maia figlia di Atlante salì sul sacro letto e generò a Zeus l'illustre Hermes, messaggero degli immortali»¹³. Gli Araldi erano coloro che, come il *daimon*, erano a servizio degli dèi. Questo ci offre uno spunto riflessivo che accompagna la figura del *daimon* nella sua evoluzione verso la dimensione umana: se fin dal principio il *daimon*, nella genealogia omerica, può essere spesso considerato come un Dio, in quella esiodea, invece, viene descritto come un custode, un essere che serve la sfera divina e di cui fa parte solo parzialmente. Se prendiamo in considerazione, inoltre, la figura di Hermes e i compiti da lui svolti, come per esempio quello di accompagnare le anime all'aldilà, notiamo ancora come il messaggero degli dèi determini quelle caratteristiche proprie alla demonologia dei neoplatonici, la quale a sua volta prende spunto ovviamente dalla scrittura platonica e dal mito. La caratteristica propria degli Araldi, in quanto servitori, è comune a quella degli Eroi. Altro esempio di unione tra dèi e mortali è quello di Dioniso: «Dioniso dai capelli d'oro prese in sposa la bionda Arianna, fiorente figlia di Minosse; per lui il Cronide la rese immortale e giovane in eterno»¹⁴.

Risulta interessante, in questo *climax* descrittivo (Araldo, Eroe, Demone), come il *daimon* si avvicini, attraverso la poesia di Esiodo, alla sfera umana. Esiodo stesso fu un rapsodo. I rapsodi recitavano in preda ad un rapimento demoniaco, il quale determinava, secondo la credenza comune,

13 Esiodo, *Teogonia*, vv. 938-939.

14 Esiodo, *Teogonia*, vv. 947-949.

una conoscenza spontanea dei versi. Ecco perché possiamo affermare che con Esiodo la figura del *daimon* si indirizza, anche se non direttamente, verso la sfera dell'individuo. Questo rapimento interiore, la rapsodia, determina una nascita ed una convivenza, nell'uomo greco, di due differenti sfere divine (quella conscia ed accettata degli dèi dell'Olimpo e quella latente e superstiziosa del *daimon*), che si iscrivono nello stesso spazio della coscienza, divenendo un carattere (*charasso*). Attraverso questa contaminazione le divinità ufficiali dell'Olimpo trovano spazio di interazione e di condivisione con quello non ufficiale e sinistro di cui il *daimon* è rappresentante assoluto.

Omero ed Esiodo dividevano i territori entro i quali le divinità operavano secondo gli stessi criteri, ossia: cielo, mare e mondo sotterraneo, in cui rispettivamente Zeus, Poseidon e Hades avevano la supremazia. Il punto d'unione tra questi diversi campi restava l'uomo, l'eroe ed il *daimon*, i quali, sotto ufficio divino, congiungevano queste diverse sfere: «con Titone Eos generò Memnone, sovrano degli Etiopi, ed Emazione sovrano ma poi con Cefalo generò il figlio splendente, Fetonte, uomo simile agli dei; quando era appena un fanciullo dai pensieri sereni, nel fiore delicato della pubertà luminosa, fu acceso e rapito da Afrodite amante del genitale, che lo rese notturno custode dei suoi santissimi templi, eroe divino»¹⁵. In questo caso *daimon* (*daimon dion*) è tradotto con la parola Eroe.

Si evince, quindi, che il termine, nell'accezione esiodea, si riferisce alla figura dell'eroe, del semidio, il quale spesso viene in diretto contatto con gli dèi. Gli eroi sono i capostipiti di popoli, custodi di simboli ed immagini, spesso legati alla famiglia aristocratica, ma comunque di natura mortale. Gli eroi incarnano esempi da tramandare come caratteri tipici di un popolo e quindi custodi di codici: «Tu, imprimi in te stesso che, sia gli dèi che i mortali, provengono dalla stessa origine»¹⁶. In questo mondo creato da Esiodo il *daimon* viene a contatto con l'eroe, in modo però più pacifico rispetto alla convivenza con le divinità olimpiche. Lo spazio di coesistenza tra i due termini, come vedremo in seguito, viene a confondersi. Come rapsodo Esiodo era spinto dall'impeto poetico ispiratogli dalle muse, a divulgare il canto della potenza divina di Zeus. Certo è che attraverso la sua opera l'uomo si avvicinava alla sfera divina. Ecco perché il *daimon*, grazie alla poesia esiodea, avrebbe potuto iniziare la sua manovra di avvicinamento verso la sfera dell'individuo. Questo processo di moltiplicazione e divulgazione del *daimon*, dell'eroe, viene accuratamente analizzato da Usener.

15 Esiodo, *Teogonia*, vv. 984-991.

16 Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 107-108.

Lo sviluppo del *daimon*, che adesso si pone come un vero e proprio punto di incontro tra divino e umano, ci conduce all'attenta riflessione di Usener e della sua visione sugli Eroi ed i Demoni nell'antica Grecia. Il concetto di *Sondergötter* (divinità speciali) esprime appieno lo sviluppo di questo processo, di questa metamorfosi, sia per quanto riguarda il *daimon* che l'eroe:

Questi due concetti, sebbene siano così differenti, conservano tanti punti in comune al punto tale, per quanto sia lecito ammetterlo, da confluire in un'unica direzione, divenendo quasi indistinguibili nel più tardo uso comune del linguaggio circa la descrizione di quelle cosiddette divinità inferiori. In qualità di descrizione generale di un'essenza divina il *daimon* dovette, a differenza delle divinità personali, assumere il significato-caratteristica di divinità, partecipando delle caratteristiche divine di immortalità e di potenza riflessa, sebbene non fosse considerato come un vero e proprio Dio. In questo modo il Socrate platonico determina i demoni come entità di mezzo ed intermediari tra la sfera divina e quella umana¹⁷.

Per quanto riguarda la figura dell'eroe, Usener porta avanti la tesi per cui gli Eroi rappresentavano un esempio di vita coraggioso e sublime. In quanto tale, colui che aveva vissuto secondo questi principi, sarebbe andato nell'aldilà come Eros, immortale. Chiaramente questa visione conserva caratteristiche legate alla famiglia aristocratica ed al culto domestico, simili a quello più tardo del *Genius* romano. Il culto dell'eroe si potrebbe quindi definire, seguendo l'epica e la sua portata etica, come la celebrazione di una classe elitaria, che offriva all'individuo una vicinanza di tipo locale, di confronto e stimolo alla sfera del divino: «La venerazione degli antenati, era strettamente legata a quella del culto domestico come centro sacro interno della casa stessa[...]»¹⁸. L'eroe greco era un simbolo di protezione per tutta la città e la sua tomba diveniva un punto di riferimento che donava tranquillità al luogo in cui era situata e di cui l'eroe stesso, spesso, era il fondatore. Come afferma ancora Usener, rifacendosi alla tradizione del III sec. a. C. in Beozia, e alle incisioni ritrovatesi sulle stesse tombe: «Così era stato fin già dal III sec. a. C. in Beozia e da ogni altra parte, ossia essere costume incidere sulle tombe "eroe" oppure "buon eroe" [...]; e la città che si trovava nelle immediate vicinanze, godeva della protezione di colui il quale, in quel luogo (come eroe) trovò il suo eterno riposo»¹⁹. Ancor di

17 H. Usener, *Götternamen*, Frankfurt 1985, p. 248.

18 Ivi, p. 249.

19 Ivi, p. 250.

più nella tradizione militare dei Traci, l'Eroe era una vera e propria divinità definito *kurio eroi*, *Herr Heros*.

A questo punto abbiamo visto come il processo di umanizzazione del *daimon*, attraverso l'eroe, iniziato senza dubbio con la poesia esiodea, abbia creato un nuovo strato e genere di divinità. La creazione di questo vero e proprio genere di culti, più umano, era specchio di una nuova esigenza di culto degli abitanti della *polis* greca, ma forse soprattutto degli abitanti delle campagne, delle colonie. Riportiamo il passo di Usener per intero: «Ma siccome queste antiche divinità venivano sempre più percepite come Eroi e poste quindi sempre più in uno stretto rapporto con l'essere umano, costituiscono, allo stesso tempo, uno strato intermedio tra dèi ed esseri umani. Questo strato era significativo al punto tale da poter creare un nuovo genere di appartenenza, al quale tutte quelle divinità più antiche, le quali non sembravano più rispecchiare lo sviluppato sentimento religioso dell'Ellenismo, potevano essere tranquillamente subordinate»²⁰. Ecco perché i due generi che osserviamo, gli Eroi e i Demoni, si ritrovano spesso in una stretta connessione: «Così Demoni ed Eroi dovettero confluire l'uno nell'altro»²¹.

Ritorniamo brevemente alle pagine esiodee. Attraverso l'analisi di Usener siamo in grado di trovare il definitivo punto d'unione tra Eroi, Demoni e uomini. Nell'epoca d'oro, indicata nelle *Opere e i giorni*, gli uomini diventano Demoni, mentre quelli della IV epoca (eroi di Tebe e di Troia) divengono eroi, *Halbgötter* (semidèi). Come sostiene Usener, questa metamorfosi sembra essere un modo per ammettere l'immortalità dell'anima, la sua sopravvivenza. In seguito il concetto di *daimon* verrà modificato dai Tragici: «Si creò addirittura una nuova espressione che potesse definire questo strato intermedio tra essere umani e dèi: uomo demonico (*anthropodaimon*)»²². In effetti questa parola esprime una rilettura del termine in quanto pone l'uomo ed il *daimon* sotto una luce differente: l'essere umano smette di essere un eroe, una figura esemplare e ritorna nelle vesti proprie, ossia quelle terrene. In questa accezione l'uomo demonico è incatenato e trattenuto sulla terra come schiavo delle passioni. La verità di questa definizione dichiara il ritorno dell'essere umano verso la caducità della vita terrena ed esprime la situazione assurda dell'esistenza umana. L'uomo è in bilico tra il divino e l'infernale. Il *daimon* resta sempre legato al concetto di verità.

Gli Eroi ed i Demoni non sono quindi che una conseguenza legata al modo di riflessione del divino, più umana e pur sempre legata al culto ufficiale. Essi

20 Ivi, p. 252.

21 Ivi, p. 253.

22 Ivi, p. 253.

derivano dagli dèi della tradizione aristocratica, la quale aveva creato uno spazio spirituale consono in parte solo alle esigenze della classe dominante.

Le varie metamorfosi vissute in seguito da queste figure esemplari, si svolgevano più ad un particolarismo (nel senso che erano limitate per spazio) atto alla messa in moto di uno sviluppo del divino come senso interiore, quindi legato alla sfera degli dèi personali.

Lo sviluppo, poi, di questi culti particolari, che certamente si distingueva da città in città, per non dire da patria a colonia, rende il nostro discorso più complesso, se consideriamo la massiccia quantità di culti esportati ed istituiti dai coloni e se, inoltre, consideriamo le differenze tra l'ambito cittadino e quello della campagna, dove le divinità ufficiali non avevano la stessa importanza e venivano dunque sostituite da altre.

Come ci mostra l'accurata ricerca di Usener, in ogni aspetto della vita greca esisteva una divinità che aveva il compito di difendere l'ambito cui presiedeva, fosse essa una divinità vera e propria o una specie ad essa inferiore. Gli Eroi così come i Demoni erano dei guardiani: «Dietro questi singolari concetti (Demoni ed Eroi) si nasconde quello più esteso del guardiano»²³.

La così numerosa presenza di queste divinità e di questi ordini inferiori non si lascia cogliere completamente; tanti ne erano che ogni tetto domestico ne accoglieva uno differente. Con le opere di Esiodo queste entità immortali presero certamente ad aumentare, e la loro complessa posizione nel mondo delle diverse tradizioni greche divenne sempre più personale e particolare. Questi messaggeri, questi Demoni, Eroi, queste divinità divennero ispirazione e traccia per le successive generazioni:

Abbiamo potuto osservare questo processo così spesso da poter ottenere un'immagine generale in modo alquanto semplice. Tutte queste divinità, finché la loro denominazione rimane concettualmente trasparente, restano forme ombrose, alle quali manca corpo e peso per poter reggersi in piedi. Come pure ombre appaiono nella luce chiara, la quale è estesa sul cielo di Zeus: questi si chiamano quindi Demoni o Eroi. Essi sono troppo deboli e quindi impotenti per opporsi alla forza attrattiva esercitata dal concetto di divinità preesistente e ufficiale. Se vogliono, quindi, acquistare dignità non resta loro niente di meglio che legarsi a quelle divinità di rango maggiore²⁴.

Ammettendo che tutte le religioni politeiste siano derivate da un originario monoteismo, come sosteneva Schelling, e che quindi il nostro Zeus assurga a padre di tutte le altre divinità, raffigurando il cielo e quindi l'es-

23 Ivi, p. 264.

24 Ivi, p. 272.

senza originaria ed immaginifica di un essere assoluto, non ci resta, allora, altro da fare che sistemare le cosiddette divinità inferiori nei pressi degli umani. La grande classe subordinata degli Eroi e dei Demoni indicata da Esiodo, ci ha mostrato come prendere in considerazione il dinamismo del concetto di *daimon*. Nel suo moltiplicarsi nella quotidianità, nel culto, nel costume greco, il *daimon* si ritrova sempre più vicino alla sfera personale, subordinato a quella degli dèi.

La problematica del nostro discorso diviene, a mano a mano che avanziamo, più chiara: il *daimon* esprime una mancanza di coscienza (in quanto parte di un principio di autoconoscenza) che, non avvertita direttamente, si manifesta attraverso la sfera del divino. Questa dipendenza nel rapporto coscienza-divino imprigiona l'individuo. L'individuo, intrappolato in forma di «soggetto», dipende da una autorità interiore. La forma del soggetto come «essere gettato al di sotto» determina la passività che circonda l'individuo nel suo sviluppo fino ai giorni nostri. La schiavitù dell'essere, scaturita da questa relazione in cui le regioni dell'essere non erano ancora state determinate e stratificate, nasce proprio in questo tempo storico e viene poi celebrata dalla filosofia cartesiana in età moderna. Qui il *daimon* si ritirava tra le nubi della superstizione per sparire e lasciare spazio alla nuova visione del reale proposta dalla scienza europea. Questo viaggio, iniziato dall'epica omerica, fino alla realtà quotidiana dei Greci e degli Italici, ci offre innumerevoli spunti di riflessione per accostare sempre di più questo fenomeno dell'Io ad una vera e propria identità contemporanea, riferentesi al *thaumazein* filosofico contemporaneo. È infatti in questa circostanza che la filosofia perde gradualmente la sua importanza per lasciare spazio alla scienza; in questo segmento temporale, da Platone a Cartesio, si decreta la nascita del *daimon* (Platone e Socrate) e la sua stessa scomparsa (*daimon* come *genio maligno* in Cartesio).

I *Sondergötter*, le divinità del momento, utili alle circostanze particolari legate alle attività cittadine e di campagna (quali difesa delle mura, raccolta del grano, etc.), hanno reso il campo riflessivo di ricerca più chiaro, e allo stesso tempo, aperto diverse opportunità di argomentazione. Considerare il *daimon* anche come portatore di messaggi, come destino, morte, indicarlo come un che di mobile e dinamico e di estremamente vicino alla sfera individuale, non fa altro che renderlo parte di un subconscio, di per sé stratificato nel carattere greco, italico e primitivo. Se, come giustamente affermato da alcuni studiosi, in quel periodo non esisteva una parola che descrivesse la realtà interiore subconscia, allora è anche vero che il *daimon*, nella sua accezione sia singolare che plurale, denunciava una assenza costitutiva, avvertita allora solo sotto forma di alterità divina. La forma diretta e auten-

tica di uno strato incontrollabile dell'Io era affidata alla sorveglianza divina e, in generale, alla custodia di una classe dirigente aristocratica, come un soggetto. La trasformazione e quindi la metamorfosi che il nostro *daimon* ha vissuto è definitivamente una chiara e conseguente tappa che porta la nostra ricerca alla considerazione useneriana dell'*Augenblicksgott*.

Questo concetto, in cui ovviamente rientra anche quello del *daimon*, risulta essere precedente a quello dei *Sondergötter*, come Euripide ben descrive, dicendo che a volte per gli esseri umani lo stesso ingozzarsi e ubriacarsi rappresenta Zeus, ossia la divinità. Ciò che ci arriva dall'alto e all'improvviso ci riempie di gioia e, per questo, sembra rappresentare la sensibilità di un che di divino, la sua esistenza: la presenza della divinità viene avvertita come un momento, un attimo di felicità, dove corpo ed anima combaciano. In questo senso il *daimon* è un concetto che racchiude l'esperienza dell'*Augenblicksgott*, la divinità del momento. Ciò significa che esso rappresenta uno stato d'essere passeggero, momentaneo, un rapimento che già i rapsodi avvertivano durante la recita dei versi omerici: *ton paronta daimona*.

Talvolta l'evoluzione concettuale del tema si volge verso direzioni e sentieri da noi considerati del tutto insignificanti o quantomeno secondari ai fini della ricerca, poiché contemplano il *daimon* meramente come una forza maligna e sinistra, modificante gli eventi. Gli stessi autori greci come Sofocle ed Eschilo lo consideravano tale; Descartes, nella sua *I Meditazione*, ci ammoniva della presenza interiore di un *Genio maligno*, il quale rende degne di credenza cose che in realtà sono solo frutto di una forza oscura manipolatrice, la quale ci allontana dalla verità. Ancora potremmo dire di come il *daimon* o i Demoni erano vissuti e percepiti in un tessuto sociale diverso da quello colto e di come, allo stesso modo, la definizione di esso sia divenuta negativa a causa della sua originaria versatilità. Il fatto stesso che il *daimon* sia stato sinonimo di divino e non abbia mai avuto una connotazione tipica e data, lo condanna ad una vita spesso interna all'individuo, celata, e talvolta slegata da esso, esterna e malefica. Il *daimon* era associato spesso ad una malattia di spirito, il cosiddetto morbo sacro come affermava scetticamente Erodoto nelle sue *Storie* (Epilessia), a causa del suo particolare modo di manifestarsi, simile a quelle possessioni divine ancora oggi visibili nelle celebrazioni indiane ed in generale in quelle di tipo tribale. L'influenza della religione cristiana sul concetto di *daimon* è certamente sintomatica nel suo modo d'essere comunque atto a manipolazioni. Che il *daimon* sia stato un ottimo capro espiatorio per coloro i quali gettavano la colpa delle loro malefatte su un che di sconosciuto, è senza dubbio uno degli aspetti più logici. Il non riconoscere una parte del sé, anzi,

l'allontanarsi da quella che potrebbe essere una delle parti più autentiche dell'io: un probabile sentire del subconscio. Eppure il *daimon* resta comunque uno *Schutzgeist*, ecco perché potremmo bene accostare il concetto a quello romano del *Genius*. La concorrenza del *daimon* verso e contro la soggettività passiva contemporanea, intesa come puro oggetto riflettente di una dialettica filosofica, porta il nostro cammino verso una voce critica del Neoplatonismo, ossia verso Massimo di Tiro e le sue *Dissertationes*. Ai fini della nostra ricerca sarà interessante considerare la tesi di Massimo: l'epica omerica avrebbe dettato i canoni e quindi gettato le basi di quella che sarebbe in seguito stata la filosofia platonica, specchio di una cultura preesistente. Per questo Omero risulta essere colui il quale influenzò, per necessità storica, direttamente la filosofia platonica. Non è questo il luogo di indagini adatte per analizzare la filosofia del Neoplatonismo in cui Plutarco e Massimo di Tiro si rapportano alla figura di Socrate e di come il maestro si innesti nell'impianto filosofico costruito da Platone. Il complesso discorso della sua eredità, di quella platonica e dell'Accademia e di come essa sia stata percepita, rappresenta una problematica alquanto complessa, degna di essere trattata separatamente. Secondo la nostra prospettiva esiste una Soggettività, radicata in una antica pagina della filosofia platonica, dalla quale parte quel processo di mortificazione della personalità annunciato dalla filosofia nietzschiana, ossia la riduzione dell'essere attuale filosofico ad un mero relitto del passato, inadatto all'interpretazione e alla codificazione del reale. La denuncia platonica, attraverso la voce interiore del *daimon*, dichiara questo processo degenerante in cui l'Ego filosofico e curioso dell'uomo classico viene condannato a morte. La figura di Socrate è in questo caso esemplare. La sua risonanza, in tutto l'arco della storia della filosofia occidentale, possiede tutte le caratteristiche del *daimon* originario prefilosofico. Quanti dei filosofi, dopo Platone, si sono interessati all'interpretazione di questa logica che investe la filosofia delle idee, la quale si confonde per forza di cose con la più ampia figura di un maestro e del suo pensiero.

Torniamo ora a ciò che ci riguarda più da vicino: gli scritti in cui Massimo di Tiro si riferisce al *daimon* sono due, a noi interessa però la tesi che segue: nelle *Dissertationes*, in cui riferendosi a Platone, asserisce: «Platone sia molto più simile ad Omero che a Socrate» (XVI Diss.)²⁵. L'autore vede, per così dire, una chiara alleanza tra Omero e Platone, al punto tale da mettere in secondo piano, nel rapporto filosofico-dottrinale, Socrate. Questo non fa altro che sostenere la nostra tesi per cui Omero è considerato colui

25 Maximus Tyrius, *The Dissertations*, a cura di T. Taylor, London 1994, p. 126.

il quale pose le basi ed i relativi principi di quelle che sarebbero diventate, più in là, le costruzioni filosofiche del mondo greco. Ancora: «Troverete in Omero anche altri principi ed origini riguardanti la varietà del Tutto e le costituzioni nominali, le quali sono considerate dagli stupidi niente di più che favole, mentre per i filosofi sono considerate come delle vere e proprie realtà» (XVI Diss.)²⁶. La rielaborazione dei filosofi dell'epica omerica, o forse potremmo dire l'applicazione della stessa, il mito, l'intento pedagogico quasi insito nella natura di questa cultura, risulta per essi un punto di riferimento essenziale, un che di conseguente sfociante in un panteismo da coniugare con i primi sistemi filosofici dell'epoca di Mileto. La stessa necessità di un sistema politico embrionale assoluto e ideale, si rispecchia nei filosofi della natura. La nascita di attributi e di collocazioni riguardanti la sfera divina: «Lo stato greco è originariamente legato alla divinità. In Omero è Zeus che concede ai re lo scettro e il potere di governare. Esiodo fa di Temi la moglie di Zeus e dà loro come figlie, accanto alle Moire, le grandi personificazioni della Sorte, che donano ai mortali il Bene e il Male, le tre Ore, nei cui nomi Eunomie, Dike, Eirene è espressa la legge della comunità umana, statale»²⁷.

II

Portiamoci adesso verso quella che costituirà la seconda parte del cammino: il *daimon* e la sua relazione con la filosofia platonica e, in particolar modo, l'analisi dello scritto che a nostro avviso maggiormente, tra i tanti della produzione platonica, esplica il rapporto Platone-*daimon*-Socrate. Lo sviluppo del tema di ricerca ha attraversato diversi percorsi di formazione, e quello che possiamo senza dubbio affermare, avendo seguito l'attenta analisi di Usener, è che esso fa parte di una tradizione diventata un carattere della cultura greca. La difficoltà che ci si pone innanzi, adesso, consiste nel confrontarci direttamente con una delle filosofie più fertili e dense della storia del pensiero occidentale. Platone, nel suo modo particolarissimo di esprimersi, ci ha donato una delle sapienze più dirette e sottili da costruire e disvelare, ma soprattutto, ci ha dipinto e tramandato il pensiero di Socrate. È chiaro che insieme alla sua testimonianza possiamo considerare quelle altrettanto importanti di due altri noti contemporanei di Platone, i quali, uno in modo ironico e l'altro in modo storico-narrativo, hanno trasmesso un'immagine

26 Ivi, p. 129.

27 P. Friedländer, *Platone*, a cura di A. Le Moli, Milano 2004, p. 22.

del Socrate di quei tempi. Stiamo parlando di Aristofane e di Senofonte²⁸. La stessa «questione platonica» ci mette spesso in imbarazzo nel definire e canonizzare al meglio quelle che sono le veridicità di talune critiche.

La nostra analisi pone come voce di forza persuasiva in questo grande contesto di relazioni critiche quella di Paul Friedländer, in cui il *daimon* ed il *daimonion* trovano una delle collocazioni più approfondite all'interno del sistema filosofico platonico: «Per i platonici dell'antichità la demonologia ha un peso ben determinato nell'edificio speculativo del maestro. I moderni espositori della sua filosofia sono troppo illuministi per prendere del tutto sul serio le sue asserzioni su questo argomento: ma con quale ragione si considera un semplice gioco quel che è detto sui demoni e contemporaneamente si portan di peso nei paragrafi di un sistema platonico le dottrine fisiche e fisiologiche del *Timeo* e la filosofia del linguaggio nel *Cratilo*?»²⁹. Il *daimon* ed il demoniaco – differenza che appunto Friedländer enfatizza, accostandola a quella che intercorre nel rapporto tra *theos* e *theion* – giocano un ruolo di estrema importanza nella presentazione e nella costruzione della figura di Socrate operata da Platone. Difficile risulta, in ogni modo, dare una collocazione precisa all'*Apologia*. Certo è che essa fa parte di quelli comunemente denominati scritti giovanili, detti anche socratici, nei quali domina la figura di Socrate. Ciò che a noi però interessa

28 Tenendo ben presente quelle dovute differenze espresse nell'opera di Senofonte nel presentare le caratteristiche di questa voce interna che consigliava Socrate di compiere talune azioni: «Secondo Senofonte gli dèi consigliavano, attraverso questo segno, di commettere certe azioni» (J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., alla voce *daimonion*). Mentre nell'opera di Platone questa voce interna distoglieva Socrate dal compiere certe azioni. La figura di Socrate dipinta nell'*Apologia* determina in modo molto attento quello che rappresenta il rapporto confondibile tra Socrate e Platone: il termine confondibile vuole qui esprimere, secondo una logica di ricerca, una delle intenzioni e caratteristiche della filosofia platonica, ossia quella pedagogica, indirizzata alla futura Accademia. È bene sottolineare come, attraverso il lungo percorso della critica platonica, alcuni aspetti della filosofia del maestro si siano cristallizzati ed inseriti in un firmamento di prospettive di ricerca ben determinate. La filosofia platonica è considerata, per certi versi, come una sorta di sciamanesimo, un che di tramandato ad una cerchia di eletti. La stessa Accademia platonica potrebbe ben essere intesa come una ristretta élite. Il platonismo e le sue diramazioni ed interazioni con le altre scuole filosofiche, prima e dopo la comparsa di Cristo, testimoniano quel complesso modo di ricezione e di interpretazione del pensiero platonico, dove la figura di Socrate ha giocato un ruolo importantissimo secondo due assi di interesse speculativo: una riguardante l'eros socratico e l'altro, per l'appunto, riguardante il *daimonion* socratico. Cfr. su questo R. Ferber, *Platon*, nell'introduzione di P. Sloterdijk, *Europäische Philosophie und Platons Erbe*, München 1995.

29 P. Friedländer, *op. cit.*, p. 47.

è comprendere in che modo *daimon* e *daimonion* si inseriscono in un discorso che riguardi, per Platone e per Socrate, la dimensione del soggetto. Ci occuperemo meno del dibattito tra i diversi cronisti sulla veridicità di ciò che si crede sia realmente accaduto durante il processo e sulla questione se, come diversi autori sostengono, Socrate non abbia in realtà proferito una sola parola in sua discolpa. Fatto sta che le testimonianze sono perlopiù discordanti: basterebbe confrontare l'*Apologia* scritta da Senofonte con quella più tarda di Massimo di Tiro nelle sue *Orazioni*. Ci limiteremo ad accettare come più credibile e più fedele la descrizione della figura di Socrate portata avanti da Platone, il quale ha riportato il suo pensiero e la sua immagine in modo più attendibile e storico. Aristofane se ne servì in modo comico con la sua commedia *Le nuvole*. D'altro canto, però, la testimonianza di Senofonte, definita in un certo modo apologetica, non riusciva nel modo più obbiettivo a riportare i caratteri essenziali di Socrate. Per Senofonte Socrate era stato accusato ingiustamente e, seguendo i criteri di costruzione di un'opera apologetica i cui valori più attendibili sono da riconoscere in quello che paradossalmente non viene esplicitamente espresso, i suoi *Memorabili* risultano alquanto contrastanti. Egli, infatti, si allontanò da Atene tre anni prima della condanna a morte di Socrate e non vi fece più ritorno. Ciò potrebbe implicare, quindi, il fatto che egli stesso si sia riferito ai dialoghi platonici per risalire ai fatti realmente accaduti. È vero anche che quando Platone nacque, Socrate aveva ormai quarant'anni, ma questo non impediva il tramandare delle dottrine socratiche le quali affascinavano tantissimo i giovani dell'aristocrazia ateniese, senza contare che Platone stesso fu presente al processo. Risulterà sempre difficile ottenere un'immagine obbiettiva di Socrate, ma tenendo conto di queste tre diverse testimonianze si potrà sicuramente risalire ad un *quid* veritiero.

«Platone entrò in un ambito demonico quando s'incontrò con Socrate»³⁰, sostiene Friedländer nel suo scritto, e ancora, affinché si possa sottolineare al meglio questa unione, Socrate-*daimon*, possiamo ascoltare le parole di Eutifrone nell'omonimo dialogo, il quale, all'ascoltare le accuse rivolte a Socrate, afferma: «Comprendo, Socrate, perché tu dici che sempre presso di te hai un demone». Questo «avere presso di sé» indica che il *daimon* rappresenta una sorta di divinità personale-individuale, confacente alla natura dell'uomo, rivelante, nella sua più intima essenza, la natura stessa di Socrate. Egli, il più delle volte, viene consigliato da questa voce (*phone*) a non commettere certe azioni. La voce, infatti, potrebbe essere paragonata a quella di un «maestro interiore», ed il fatto stesso che Socrate la ascolti

30 *Ibidem*.

senza opporsi, ne attesta una provenienza accettata come un qualcosa di divino: «Nella vita di quest'uomo, che come nessun altro ha mostrato di essersi posto per compito di illuminare ciò che è oscuro con la forza del suo intelletto, c'erano forze misteriose di cui egli non prendeva in esame la legittimità, ma alle quali egli obbediva»³¹. Ma cosa ci fa credere che il *daimon* ed il *daimonion* siano degli elementi che possano compromettere l'integrità di un cittadino Ateniese se invece, come abbiamo potuto vedere nel primo tratto del nostro discorso, esse erano parte integrante della cultura greca cantata da Omero e da Esiodo? Il mondo culturale ateniese del V secolo si trovava a elaborare e, allo stesso tempo, vivere dei cambiamenti profondi, dei quali Socrate e Platone erano senza dubbio alcuni dei portavoce. L'allontanamento da quella che era la società guerriera, e dai valori ad essa affini, suggeriti dai racconti omerici, volgeva ormai al termine. Allo stesso modo, coloro i quali portavano avanti la nuova onda di pensiero culturale, connaturata ai tempi delle *poleis*, andavano incontro ad un destino ingrato. Il fallimento democratico dei Trenta e quella ormai lontana realtà dell'epoca periclea non facevano altro che rivivere come dei fantasmi nella democrazia ateniese. Socrate ci viene presentato, sia da Platone che da Senofonte, come un uomo di estrema religiosità e rispetto per le divinità cittadine, ma è anche chiaro che la tensione di Socrate verso le nuove dottrine scientifiche del momento lo ponevano sotto una cattiva luce. Le accuse mosse dai suoi nemici rappresentavano la presenza di una setta conservatrice non ancora pronta alla nuova capacità di pensiero sviluppatasi tra la cerchia di coloro i quali ascoltavano il richiamo provocato da quel tipico *thaumazein* filosofico, religioso e scientifico. Platone ci svela questo aspetto nel *Fedone*: «Platone racconta lo sviluppo intellettuale di Socrate e il suo racconto deve essere considerato un documento storico. Infatti, i problemi che vi sono descritti e verso i quali Socrate dice di aver mostrato interesse sono esattamente quei problemi che erano attuali ad Atene nell'epoca della sua giovinezza: proprio in quel tempo e in quel luogo»³². Socrate fu oggetto di diverse influenze di pensiero, per questo sempre in costante tensione verso dottrine provenienti da diverse correnti intellettuali: «È chiaro, tuttavia, che fu Zenone, il "Palamede eleatico", ad esercitare su Socrate un'influenza maggiore di tutti gli altri. Come dice Aristotele, egli fu il vero inventore della dialettica, vale a dire dell'arte di argomentare attraverso domande e risposte»³³. John Burnet descrive Socrate come un

31 *Ibidem*.

32 J. Burnet, *Interpretazione di Socrate*, a cura di F. Sarri, Milano 1994, p. 52.

33 *Ibidem*.

personaggio alquanto singolare e che, oltre al fatto di essere considerato un uomo di eccezionale sapienza, si distingueva per tutt'altre peculiarità: spesso cadeva in estasi, tanto assorto nei suoi pensieri. Come possiamo ben dedurre tutto ciò lo esponeva alla critica estrema dei suoi contemporanei.

Burnet afferma ancora: «Era un personaggio originale anche sotto altri aspetti. Tutti sapevano che, fin da quando era ragazzo, Socrate aveva una voce che chiamava segno divino e che considerava come una sorta di prerogativa personale, probabilmente unica. Questa voce si faceva sentire spesso, persino nelle occasioni più banali. La sua sorprendente caratteristica consisteva nel fatto che non gli suggeriva mai di fare qualcosa, ma si limitava ad opporsi a qualche proposito che egli aveva in mente di realizzare»³⁴. L'*Apologia* ci presenta quindi, oltre alla difesa dialettica operata da Socrate contro i capi d'accusa, una delle caratteristiche e questioni essenziali della filosofia greca, ossia la lotta contro la volgarità e la realizzazione piena del concetto di *arete*. In questo senso la vittoria risulta essere una chimera, ma l'affermazione del vero è ciò che conta nel campo di battaglia costruito dalla sofistica: «Nell'*Apologia* è in gioco l'esistenza filosofica in quanto tale»³⁵ ed il *daimon*, come segno divino, rappresenta quella parte del subconscio pronta a disvelare l'*aletheia*. Il discorso sul *daimon* è quindi un discorso che ha come obbiettivo la presa di coscienza del Sé, esprimendo la vera natura di ogni uomo, ossia quella sottoposta alla vigile concezione della collettività. L'individuo platonico, nella lotta contro la falsa sapienza, si trova spesso a disagio, per questo deve essere pronto a sacrificarsi per raggiungere quel Bene comune a tutti attraverso il riconoscimento e l'elaborazione delle virtù. La sofistica, quindi, deve essere messa da parte ed essere considerata pura *doxa*, una moda amma- liante che non fa contesto nella più profonda, autentica, tradizione filosofica. La ricerca è nei dialoghi, infatti, un punto costante e la maieutica resta frutto di un lungo peregrinare tra le strade di questa Atene. Ecco perché l'ironia risulta essere una delle armi più appropriate nella lotta contro la falsa sapienza. Lo stesso Socrate infatti rende chiaro quanto essa sia essenziale nel leggere ed interpretare i segni delle divinità. Interessante, per questo, risulta essere l'atteggiamento socratico nei riguardi dell'oracolo, il quale analogamente al *daimon*, si manifestava come una voce. Socrate non prende l'oracolo sul serio, in quanto non è assolutamente convinto di essere l'uomo più saggio, ma si aggira per la città interrogando i cosiddetti sapienti cercando di venire a capo di una verità: l'ignoranza: «Non ci vuole

34 Ivi, p. 47.

35 Ivi, p. 50.

una grande sensibilità letteraria per capire che solo Socrate prese l'oracolo in maniera ironica e che applicò ad esso gli stessi metodi di interpretazione che abitualmente applicava ai racconti orfici e alla mitologia. D'altra parte, egli credeva possibile che un potere più alto potesse servirsi di oracoli, di sogni e di altri mezzi simili per comunicare con esseri umani. La sua voce e le sue estasi sono un esempio significativo di questa convinzione, anche se su tale maniera egli era l'uomo meno dogmatico»³⁶.

Ed eccoci adesso di fronte a coloro i quali accusano Socrate, dopo aver cercato di tracciare le linee essenziali di questa metamorfosi concettuale. Abbiamo accompagnato il *daimon* lungo questo percorso. L'*Apologia di Socrate* è convenzionalmente divisa in tre discorsi: quello riguardante l'esposizione delle accuse nei confronti di Socrate; quello in cui egli porta avanti la sua difesa; e l'ultimo, in cui viene espressa la condanna. Tutti e tre i discorsi mirano alla salvaguardia della virtù dell'oratore, che consiste nel dire la verità e di quella dei giudici, i quali devono saper individuare il giusto: «Quel che importa è che voi badiate bene e facciate attenzione se io dico cose giuste o meno perché questa è la virtù del giudice, mentre quella dell'oratore è di esporre la verità» (*Apologia*, 17 D)³⁷. Tutto il discorso dell'*Apologia* è un discorso di verità (*aletheia*), ossia di quella verità che si contrappone alle calunnie dei tre accusatori. Socrate è un uomo in costante ricerca, curioso, ma non per questo empio e irriverente nei confronti delle divinità ufficiali. La sua missione, anzi, gli viene affidata dall'oracolo, il quale «non dice menzogne» e lo spinge a ricercare l'esistenza di un uomo a lui più saggio. L'ironia di Socrate qui risalta. La sua ricerca di un uomo più saggio, forse di un politico, di un poeta, di un artista, si rivelò senza appagamento e nel tempo di questa ricerca Socrate guadagnò le antipatie e le inimicizie di molti membri della comunità ateniese. Il suo ricercare fu inutile, ma egli voleva a tutti i costi realizzare la sua missione, esaltare l'ignoranza umana, la propria. Il modo in cui Socrate si esprime, attraverso il «pugno» di Platone, chiarisce e mostra, forte di tantissime sfumature, come il maestro abbia denunciato il malessere degli uomini ateniesi, quelli consapevoli di una situazione politica corrotta e degenerata. Il fatto stesso che Socrate si sia consapevolmente diretto verso una condanna a morte, innescando un processo da accostare a quello escatologico della logica cristiana, evidenzia l'estremo sviluppo della degenerazione ateniese: «E finì per rispondere all'oracolo e a me stesso che era meglio restare com'ero» (22 E).

36 Ivi, p. 54.

37 I passi citati dall'opera di Platone sono stati tratti dal seguente testo: Platone, *Apologia di Socrate*, a cura di E. V. Maltese, Milano 2001.

Socrate, come si evince attraverso la descrizione della sua figura, resa nota dalle diverse testimonianze, era in effetti un uomo devotissimo. Lo stesso privilegio di avere presso di sé un segno divino (*daimonion ti*), non fa altro che confermare questa asserzione. Era un uomo di virtù: *l'eusebeia* consiste appunto nel combinare la saggezza e il saper discernere tra ciò che è giusto e sbagliato, *l'arete*: «Essere chiamati dal Dio indica un modo preciso di conoscere e di agire, nonché una disposizione determinata nei confronti della morte. Il sigillo della chiamata divina, a sua volta, innalza questo tipo di coraggio e di conoscenza oltre la sfera di ciò che è accidentale e semplicemente umano. Non è qualcosa che si possiede, ma qualcosa che si è»³⁸. Socrate, nella sua idealizzazione, viene rappresentato come un uomo ligio al dovere. Ed effettivamente come si può accusarlo di empietà e di spingere i giovani a credere in nuove e demoniche divinità: «Socrate è colpevole perché corrompe i giovani e perché non crede negli dèi in cui crede la città, ma in nuove divinità (*etera de daimonia kaina*)» (24 B). Questa è la voce di Meleto, la voce di chi effettivamente, come sarà dimostrato, non sa di cosa stia realmente parlando. Tra l'altro possiamo dire, con le parole di Burnet: «Si deve inoltre ricordare che l'accusa di introdurre nuove divinità non era nuova, in quanto era stata formulata in maniera precisa da Aristofane una generazione prima»³⁹. Egli verrà «confutato», non secondo un mero metodo dialettico, ma, secondo una logica apologetica, ossia dall'impianto implicito che l'opera in sé comprende. Socrate dichiara un intento pedagogico. Parla come se fosse in un luogo diverso da quello in cui si trova, non essendo in possesso di capacità oratorie confacenti alla situazione fattuale (come se fosse in un mercato). Soffre nel sentire le voci, il baccano di coloro che sono lì ad assistere a quel processo, così come fece nel venire a conoscenza delle accuse a lui rivolte. Ecco perché è ancora una volta il *daimonion*, questa essenza divina rivelata a Socrate, che lo spinge a non sottrarsi al suo destino, ma di continuare in questa missione affidatagli dall'oracolo, come *filosofia*.

Nell'esposizione dei fatti, di come si sia svolto il processo, si può certamente evincere che a Socrate (o forse a Platone) non stessee affatto a cuore la sua salvezza. Il modo in cui egli si esprime è chiaramente ironico: se prendiamo in esame come si rivolga a Meleto e come parli dei giudici, per esempio in relazione alla domanda riguardo le leggi e di chi, tra i cittadini ateniesi, fosse in grado di rendere migliori i giovani attraverso le stesse: «Ben detto, per Era, quanta abbondanza di benefattori!». Certo è che in questo modo Socrate non cercava di attirarsi le simpatie dei giudici, ma

38 P. Friedländer, *op. cit.*, p. 577.

39 J. Burnet, *op. cit.*, p. 105.

al contrario, tendeva solo rigorosamente alla messa in ridicolo di Meleto e delle sue accuse, e forse celatamente, dei giudici stessi. Ma come si era detto prima, Socrate sapeva che in effetti quello che aveva a che temere non era né Meleto né Anito bensì l'effetto di quella critica che egli stesso rappresentava nei confronti della nuova democrazia ateniese: «Ma quello che vi dicevo all'inizio che contro di me è sorto un grande odio da parte di molti, questo è vero, sappiatelo bene ed è questo che mi perderà. Se io sarò condannato, non sarà né per Meleto, né per Anito, ma per l'invidia e la generale calunnia. Esse hanno portato alla rovina molti altri galantuomini e molti ancora, io penso, ne perderanno» (28 A). Ecco perché la sentenza era già stata proferita ancor prima dell'inizio del processo: «Non c'è da temere che si arrestino con me» (28 B). Egli non teme la morte, e non ritiene saggio giudicare un che di ignoto, non esperibile all'uomo. Il compito che gli è stato affidato e che ogni giorno gli si rivela attraverso quella parte del sé più intima, deve essere completato, nel senso di perseguito fino alla fine dei giorni. Una sentenza che esprima l'assoluzione di Socrate, a patto che smetta di filosofare, non sarà migliore di quella che pronunci la sua morte. Socrate sembra essere un messia rivolto contro «l'ignoranza delle virtù», cercando di portare sulla retta via coloro i quali sono persi nelle faccende futili, nella prigione dell'anima, nella dialettica sofistica fine a se stessa: «[...] di dirvi che non dalla ricchezza nasce la virtù, ma che dalla virtù, piuttosto, ogni ricchezza ed ogni bene, per l'individuo come per gli stati» (30 B).

Questo è possibile solo attraverso l'adempimento del volere divino, che si manifesta a Socrate attraverso questa voce collettiva dell'oracolo, ma preesistente, come seme divino personale, attraverso il *daimon*. Ed è infatti qui che Socrate dichiara l'esistenza di quella voce, di quel *daimonion ti*, davanti al tribunale, sapendo che tutto ciò non sarà di ulteriore peso sulla già premeditata condanna a morte. Socrate sostiene infatti che, se si fosse dato alla vita politica precedentemente, sarebbe morto da un pezzo, ma la filosofia gli ha donato quello spirito di ricerca verso quell'assennatezza consapevole, quella tensione affinché visse in modo da seguire il suo destino, il proprio *daimon*. Se è vero che non possiamo del tutto essere certi nell'affermare che questo segno divino, o questa voce, la quale risulta essere una prerogativa di Socrate – facendoci forti delle parole di Eutidemo – possa essere definita come una sorta di Dio personale, come potremmo allora definirlo? Marie-Luise Lakmann, nell'introduzione allo scritto di Apuleio *De deo Socratis* afferma giustamente che: «In nessun punto dell'opera parla di un Dio personale»⁴⁰. La difficoltà

40 M. L. Lakmann, *Introduzione a Apuleius, Üben den Gott des Sokrates*, Darmstadt 2004, p. 22.

che tale affermazione comporta, ossia quella di riconoscere il *daimon* come un che di personale, non sarebbe stata, seguendo la logica di uno scritto apologetico, impossibile. Eppure Socrate soltanto poteva ascoltare questo segno, e questo segno resta pur sempre uno dei motivi formali per le accuse contro di lui. Quindi, se non vi è la possibilità di una definizione del *daimon* come Dio personale esplicita, come potremmo noi affermare con senso critico la sua esistenza? Chiaramente, scivolando per un momento all'epoca del platonismo medio, dove ormai per ovvi sviluppi storici, il termine *daimon* indicava un'entità negativa, come affermava Agostino, non troveremo una tale connotazione: un angelo resta un custode individuale mandato dai cieli, non un demonio, il quale piuttosto appartiene alla sfera dell'Ade. Piuttosto potremmo confrontarci con una già citata definizione, quella di *Schutzgeist*, che Socrate stesso ammette quando si riferisce alla sua probabile entrata nella vita politica ateniese. Il *daimonion* lo ha salvato, quantomeno indirizzato, verso una condotta sana e virtuosa. Ecco che allora Socrate, nell'ultima parte del suo discorso, – tacciato come improbabile – avendo ormai ascoltato la sentenza, la sua condanna a morte, ancora afferma, quasi in tono liberatorio e sereno, riferendosi a coloro che non lo avevano ritenuto colpevole:

Io voglio dirvi, dato che mi siete amici, che cosa significhi per me quello che m'era accaduto. Dovete sapere, giudici (e lasciate che io vi chiami a buon diritto, così) che mi è capitata una cosa straordinaria. La voce profetica, quella del demone, così frequente in me, io la sentivo sempre, per il passato, che mi si opponeva anche nelle minime cose, quando stavo per fare anche qualcosa di scorretto; ora, mi è capitata, invece, la sorte che, appunto, vedete anche voi, si può ritenere il peggiore dei mali e tale è considerata. Ebbene, nessun avvertimento c'è stato da parte del dio, né quando, stamane, sono uscito di casa, né quando son salito qui, in tribunale, e neppure durante la mia difesa, per quello che stavo dicendo, mentre molte volte, in altri discorsi, esso intervenne, troncandomi a mezzo la parola. Oggi, invece, in tutta questa faccenda, non mi ha minimamente contrastato, sia nei miei atti che nelle mie parole. Quale, dunque, devo pensare che sia la ragione? Ve lo dirò io: può darsi che quanto m'è accaduto sia un bene e che non è possibile che noi siamo nel vero quando pensiamo che la morte è un male. Io ne ho avuta chiara dimostrazione perché è impossibile che l'avvertimento consueto non si sarebbe espresso, qualora ciò che stavo facendo non fosse stato un bene per me (40 A).

Come possiamo quindi leggere insieme a Platone, insieme a Socrate, le cose stanno proprio così: la voce del demone (*tou daimoniou*) ha preferito, in questa circostanza, tacere. Questo segno divino non si è voluto manifestare in uno di quei momenti cruciali della vita di Socrate. Egli stava operando il giusto. È giusto, quindi, ritenere il *daimon* come una parte

effettiva del subconscio, di quella regione intima dell'anima che sostiene la conservazione dell'essere?

Mi piacerebbe adesso concludere il discorso seguendo una delle letture che a mio parere riassumono, in modo più esauriente, le problematiche che l'analisi sul *daimon* ci propone: *Begriff und Bedeutung des Dämonischen in der griechischen Philosophie* di Erich Frank. L'autore parte dal presupposto per cui nella filosofia greca classica non si potrebbe parlare dei concetti di Io (*Ich*) e di Soggettività (*Subjektivität*) in quanto l'Io, come fenomeno che esprime l'identità assoluta con il sé, non esisteva. Questo non sarebbe possibile in quanto, a parte la matematica (con Euclide e i suoi *Elementi*), non esisteva un sistema razionale puro di riferimento. La forma estetico-letteraria del pensare greco, il modo stesso in cui i filosofi della natura si esprimevano, era più vicino a quello stile poetico-mistico e religioso, risalente ad Omero ed Esiodo. Così Frank: «Molti degli scritti riguardanti la filosofia della natura ricordano, nel loro stile letterario, più i poemi degli antichi teologi come quelli di Esiodo, Orfeo e Museo ed altri ancora che si vogliano menzionare, e le relative cosmogonie, teogonie e antropologie»⁴¹. Non si può del resto negare che in tutti questi scritti, sebbene in forma embrionale, esista una piccola essenza di sistematicità, la quale, forse proprio a partire da Platone ed Aristotele, si sarebbe lentamente sviluppata fino alle estreme conseguenze, che Frank ritiene giusto individuare nella filosofia moderna. Il concetto di Io nell'epoca classica, e per questo anche il concetto di *daimon*, hanno dimensioni d'essere appropriate all'epoca in cui venivano applicati. Non si può certo pretendere la coincidenza o l'identità di questi concetti con quelli che oggi noi definiamo come complessi fenomeni legati alla sfera individuale. D'altro canto risulta indispensabile tracciare una continuità tra di essi. La forma estetica coincide, nell'epoca dei filosofi della natura e ancora oltre, con la forma interiore della realtà, ma la storia si sviluppa (come sostiene Nietzsche) sempre in modo critico e diversamente dall'originario, onde ribaltare il processo del divenire mondano. La nostra capacità critica ci permette quindi di individuare la nascita originaria di un concetto per poi legarla al *novum* di tensione e di ricerca. Il concetto stesso di *eudamonia* non riesce ad esaurire la problematica del *daimon* e della sua relazione con il Soggetto, designandolo come una presenza benevola. Anche Frank riporta in effetti la sua visione nuovamente in discussione quando scrive: «Hegel ha detto che Socrate avrebbe scoperto la coscienza e inventato la morale e così avrebbe portato davanti a sé, e nel mondo,

41 E. Frank, *Begriff und Bedeutung des Dämonischen in der griechischen Philosophie*, in Id. *Wissen, Wollen, Glauben*, Zürich-Stuttgart 1955, p. 52.

il principio della soggettività e della responsabilità»⁴². Non esiste, quindi, una parola che identifichi la *conscientia* e il nucleo intimo in cui si manifestano i fenomeni del sé: una fenomenologia? Il *daimon*, secondo la concezione di Frank, potrebbe esprimere e identificare questa realtà solo parzialmente: esso ci riporta in vita, dopo essere stato scelto da noi medesimi, e rappresenta nel modo d'essere dell'esistenza, l'esistenza stessa che porta a compimento il nostro destino. Il nostro *ethos* è il nostro *daimon* collettivo. Frank considera ancora il fatto che il *daimon*, essendo legato al concetto di trasmigrazione dell'anima, esprima dunque quella dipendenza e quella embrionalità del concetto di Sé, quella piccola prigione storica schiava di un mondo divino difficile a morire, dal quale si svilupperà l'auto-cosciente, il riconoscersi dell'Io empiricamente. Il *daimon* rappresenta quella sostanza metafisica della vita e dell'anima, quella problematica che sarà il punto di partenza, il carattere, nella filosofia dell'età moderna.

Tuttavia il problema interpretativo relativo al *daimon* non si esaurisce qui. L'esprimere questa metamorfosi del *sub-iectum* non trova una collocazione definitiva e la metamorfosi di cui si parla è proprio questa: il principio di identità costitutiva della realtà interiore che, attraverso il *daimon*, si costituisce in una forma primordiale, segnata da una forte caratteristica mistica tipica della filosofia platonica e di quelle ad essa precedenti. La forma estetica dei dialoghi non fa altro che rappresentare quel carattere dell'epoca classica in cui la filosofia appariva come un qualcosa da esporre nell'*agora*, in seguito formalizzato in categorie. La successione dell'Accademia platonica all'evento della morte di Socrate, si esprime come una volontà. Questa, poi, come movimento interiore, rivelante, viene istituzionalizzata e trasmessa alla posteriorità dei tempi, affinché salvaguardi l'evoluzione di figure filosofiche conquistate attraverso il sacrificio – aspetto tipico dello sviluppo europeo che fertilizza il terreno sul quale il cristianesimo si svilupperà – dove il *daimon* ha rappresentato l'entusiasmo filosofico opposto a quello della sterile dialettica sofistica. È lecito chiedersi quante altre metamorfosi si siano verificate ai tempi di Socrate, quante di quelle dottrine filosofiche si siano reciprocamente influenzate, perdendo i propri lineamenti tipici, divenendo per questo un *novum* difficile da riconoscere, guadagnando un nuovo volto. La conoscenza è un «conoscere insieme», per questo, diviene coscienza (*syneidesis*) e spesso null'altro che un riconoscere. Nel leggere le pagine platoniche si approda su di una isola di significati e di immagini che sembrano non appartenere più a questi tempi, ma poi, con un colpo serrato di riflessione si ritorna, catapultati con deci-

42 Ivi, p. 57.

sione, al mondo della *techne* da noi forse un po' esasperato. Il trinomio qui portato a giudizio non esprime alcuna condanna filosofica, ma tiene conto del cambiamento e dell'esigenza nuova che il tempo impone allo studioso. Nell'affermare l'esistenza dell'interiorità del *daimon* come entusiasmo, e nell'affermare che, tra le tante sfumature, forse proprio Socrate lo incarni non commettiamo nessuna violenza. Platone ci ha donato una testimonianza storico-ideale, statica e dinamica allo stesso tempo, in cui il maestro si rivela in tutta la sua autenticità. Il Soggetto, per questo, si propone come inadeguato alla descrizione attiva dell'Io dell'Atene platonica e si dimostra, inoltre, schiacciato dialetticamente in una speculazione sull'antichità filosofica. Il cambiamento di forma, sia interno che esterno, si ottiene in base ad un'esigenza storica in cui la voce del presente si innesta, modificandosi, su di una vecchia intelaiatura critica. Può essere che il *daimon* disceso dal cielo e risalito dagli abissi, inauguri una rilettura del Sé. Ma dove porremmo noi i limiti tra Platone, Socrate e questo essere intermedio, che dopo tutto resta un segno divino, un seme costituente unione?

KLAUS DÜSING

SOGGETTIVITÀ IN HEGEL E ARISTOTELE

Nei confronti dei concetti di Soggettività, Autocoscienza e Io sono state avanzate, nel corso del XX secolo e fino ad oggi, molte critiche che muovono da premesse molto diverse, spesso inconciliabili tra loro, e si rivolgono a modelli abbastanza diversi di soggettività o autocoscienza. Proprio tali modelli, tuttavia, per molti aspetti non sono stati messi a fuoco dai critici¹. Il perseguimento di una precisa e ben delimitata rappresentazione di ciò che definisce la soggettività, l'autocoscienza e l'io è dunque tanto più significativo alla luce di un ridestato interesse per i fenomeni e le teorie della soggettività. A questo scopo indichiamo preliminarmente alcuni criteri fondamentali: prima di tutto soggettività, autocoscienza e io sono caratterizzati da modi differenziati di autoreferenzialità e di consapevolezza di sé, sulla base della coscienza di altri e del mondo. In seconda istanza ad essi competono essenzialmente spontaneità e autonomia in contesti pratici differenti; e, terzo, essi hanno essenzialmente e in modo altrettanto differenziato una capacità di produrre rappresentazioni.

Tale insieme di caratteristiche di soggettività e autocoscienza si è andato costituendo gradualmente nella lunga storia della filosofia fino ad oggi. Ci sono infatti già nella filosofia greca antica descrizioni e primi approcci teorici al fenomeno dell'autocoscienza e del suo sapere di sé. Platone delinea nel *Carmide* un «sapere del sapere» che però a suo parere resta vuoto e non può ancora essere definito come una consapevolezza. Aristotele definisce l'essenza del dio come puro pensiero del pensiero o come autoreferenziale pensiero di se stesso che costituisce l'essere perfetto. Questa idea viene sviluppata nel medio- e neoplatonismo, particolarmente da Plotino. Solo nella modernità e in particolare nella filosofia classica tedesca da Kant a Hegel soggettività e autocoscienza vengono caratterizzate più precisamente attraverso differenzia-

1 Sui tipi fondamentali delle argomentazioni moderne di critica del soggetto si rimanda all'esposizione offerta dall'autore in K. Düsing, *Selbstbewusstseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematischen Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München 1997, pp. 23-120.

zioni dell'autoreferenzialità, così come attraverso i criteri della spontaneità, dell'autonomia e della capacità di produrre rappresentazioni. Il connettersi di tali determinazioni in una completa descrizione della soggettività si mostra plasticamente e quasi paradigmaticamente nella teoria hegeliana. Perciò esporremo nella prima parte la dottrina aristotelica della divina *noesis noeseos* autoriferita, nel quadro dei tipi di ontologia che si devono attribuire a questa teoria. La seconda parte è dedicata all'interpretazione hegeliana di tale dottrina aristotelica in cui si delinea una teoria della soggettività. A partire da qui, infine, la terza parte dovrebbe descrivere la teoria propria di Hegel di una soggettività assoluta, nel contesto dei suoi tipi di ontologia, e rilevare il rapporto di tale soggettività assoluta con il soggetto pensante finito umano.

1. La dottrina aristotelica della divina *noesis noeseos*

Aristotele giunge al divino principio primo attraverso un'argomentazione cosmologica che per Hegel è poco significativa e che perciò viene qui solo accennata. Tutto ciò che si muove, il cui movimento si misura attraverso il tempo privo d'inizio e di fine, tende dall'essere affetto dalla possibilità ad una pura realtà intesa come compiutezza. Ciò che è puramente reale e compiuto è però esso stesso immoto; esso muove l'incompiuto solo in quanto viene da questo desiderato e amato. Poiché esso non è più affetto dalla possibilità come determinazione modale della materia, può essere solo puro *nous*, pura ragione. Benché Aristotele assuma come cause dei movimenti sferici del cielo una pluralità di tali divini esseri di ragione, per lui sussiste tuttavia un dio dominante. Ciò emerge anche dal suo riferimento essenzialmente positivo al *nous* di Anassagora: secondo Anassagora il *nous* divino (al singolare) produce l'ordine cosmico; in generale, seppure non nei dettagli, Aristotele concorda con lui su questo².

Anassagora, tuttavia, concepisce certamente il *nous* divino anche come un elemento, ossia come l'elemento più sottile e leggero; solo Platone e Ari-

2 Cfr. su questo anche A. Hruby, *Nous und Kosmos. Interpretationen zu Aristoteles' und Hegels Anaxagoras-Rezeption*, Diss. Köln 1986. Sulla dottrina aristotelica del *nous* divino cfr. H. Seidl, *Der Begriff des Intellekts (nous) bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*, Meisenheim a. G. 1971; L. Elders, *Aristotle's Theology*, Assen 1972; K. Oehler, *Der Unbewegte Bewegter des Aristoteles*, Frankfurt 1984; E. Berti, *La Metafisica di Aristotele: 'Ontoteologia' o 'Filosofia prima'?*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», 85 (1993), pp. 256-282; D. Fonfara, *Die Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur 'Kategorienschrift' und zur 'Metaphysik'*, Berlin/New York 2003, pp. 173-197.

stotele rileveranno la pura spiritualità del *nous*. Platone critica del *nous* di Anassagora la mancanza di una specificazione dei contenuti da questo pensati, ossia delle idee. Aristotele, che conosce questa critica platonica, schizzerà brevemente tali contenuti: il *nous* divino pensa una serie di determinazioni puramente positive come la sostanza semplice (*ousia*), la pura attività e realtà, il bello e perfetto, ciò che è fine a se stesso e il bene supremo, cui compete anche la vita migliore ed eterna³. Cogliendo questi puri contenuti di pensiero, il *nous* pensa se stesso ed è puro pensiero di pensiero o pensiero di se stesso. La critica secondo cui il puro pensiero di se stesso, compiuto secondo Aristotele dal *nous* divino, rimarrebbe privo di contenuto e formale non è pertinente. Aristotele dà certamente solo dei riferimenti e non uno sviluppo di questo mondo di pensiero del *nous*; egli non mostra ancora come il *nous* pensi se stesso pensando questi contenuti di pensiero, ma soltanto che ciò avviene. Il primo requisito della soggettività sopra indicato, ovvero l'autoreferenzialità rappresentante – e in questo caso pensante – è dunque fundamentalmente rispettato da questa concezione del *nous* divino. Questo è da rilevare a proposito della filosofia aristotelica in risposta alla concezione a lungo sostenuta nel XX secolo del carattere completamente a-soggettivo della filosofia antica.

I puri contenuti di pensiero in cui il pensiero divino pensa se stesso hanno dunque evidentemente in quanto tali un significato ontologico; tra questi ci sono, come è stato accennato sopra, anche la *ousia* (sostanza) e l'*energeia* (realtà) che vengono attribuite al pensiero divino. Poiché il loro significato ontologico non dipende qui da una presenza nella materia come per lo più avviene per gli *eide* aristotelici, essi delineano un ente puramente intellettuale – simile alle idee platoniche. Come contenuti di pensiero equivalenti alle idee che Aristotele attribuisce all'*ousia* divina essi sono però da sempre già dati al *nous* divino come contenuti da pensare, poiché non cominciano né finiscono; questo li «riceve» e li «afferra» solamente, ma non li costituisce né li produce⁴. Perciò non valgono evidentemente per esso, secondo la dottrina aristotelica, anche le altre due caratteristiche fondamentali della soggettività, ovvero la spontaneità costitutiva, autonoma, e la produttività rappresentativa. Queste sono però, come si mostrerà chiaramente solo nella filosofia della modernità, qualità essenziali della soggettività⁵.

3 Cfr. Aristotele, *Metaphysica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford 1957, 1072a 30 e seguenti e 1072b 27 e seguenti (secondo l'edizione di I. Bekker, Berlino 1831).

4 Cfr. Aristotele, *Metaphysica*, 1072b 19-22, cfr. anche 1072a 30, dove il *nous* è «mosso» intellettualmente dal *noeton*, dal contenuto di pensiero.

5 Per questo è a mio parere generalmente appropriata la definizione di Gadamer degli approcci alla teoria del soggetto nella filosofia antica come «forme preli-

Questa determinazione della predatità di contenuti di pensiero eterni o idee per il puro atto di pensiero è anche alla base dell'argomentazione aristotelica secondo cui la compiuta attività di pensiero può realizzarsi solo se afferra il contenuto di pensiero più eminente, ovvero il suo stesso pensare. Questo passaggio è molto significativo: pensiero compiuto si dà solo se il più perfetto contenuto di pensiero viene da esso pensato senza che intervenga mutamento, in se stesso. Il punto di partenza è qui, dunque, ciò che è pensabile contenutisticamente o il contenuto di pensiero noematico. Hegel invertirà questa sequenza in maniera significativa.

Questi tratti della teologia filosofica aristotelica si mostrano allo stesso tempo significativi per la caratterizzazione del pensiero nell'anima umana all'interno di una psicologia filosofica. Aristotele parte in questo caso dalla generale definizione platonica secondo cui il *nous* sarebbe il «luogo delle idee». Questo vale di principio sia per il *nous* divino sia per quello umano. Poiché il pensare è per Aristotele un atto recettivo e di accettazione, come la percezione nel campo sensibile, il *nous* accoglie idee eterne che si danno in lui. Mentre il *nous* divino le pensa sempre nella loro realtà, nel *nous* umano esse sono presenti solo secondo la possibilità; in esso si dà secondo la realtà solo l'unica idea che esso pensa realmente⁶. Alla differenza tra la possibilità e la realtà del *nous* Aristotele aggiunge la differenziazione, non perfettamente coincidente, del *nous* passivo e del *nous* realmente attivo, che Hegel più tardi rielaborerà in maniera decisiva. Il *nous* passivo è la capacità di rappresentazione intellettuale che può accogliere tutti gli *eide*.

minari della riflessione», sebbene egli pensi la soggettività secondo il modello della riflessione e si occupi inoltre in massima parte di coerenza e automovimento (cfr. H.-G. Gadamer, *Vorgestalten der Reflexion*, in *Subjektivität und Metaphysik*, Festschrift für W. Cramer, hrsg. von D. Henrich und H. Wagner, Frankfurt 1966, pp. 128-143)..

- 6 Su questo nesso cfr. Aristotele, *De anima*, recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, Oxford 1956, III, 4-5. 429a 10 – 430a 25 (secondo l'edizione di I. Bekker). Sulla dottrina del *nous* nel *De anima* cfr. W. D. Ross, *Aristotle*, 1923, VI ed., London 1964 (reprinted 1977), in particolare p. 148 e seguenti; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, 1944, II ed., New York 1962, pp. 345 e ss., 468 e ss.; W. Kern, *Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen 'Nous' in Hegels 'Geist'*, in «Philosophisches Jahrbuch», 78 (1971), 248 e seguenti; esaustivo e dettagliato con riferimenti a Tommaso d'Aquino, H. Seidl, *Der Begriff des Intellekts (nous) bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*, Meisenheim a.G. 1971; anche M. J. F. M. Hoenen, *Metaphysik und Intellektlehre*, in «Philosophie und Theologie», 70 (1995), pp. 405-413; M.-Th. Liske, *Lassen sich in Aristoteles' Theorie des Nous Erkenntniselemente a priori aufweisen?*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 22 (1997), pp. 23-47.

Ma solo il *nous* attivamente operante che li pensa sempre pone nel *nous* passivo i singoli *eide*, così che esso li pensi realmente e non rimanga soltanto *nous* secondo la possibilità. Sia per il *nous* umano sia per quello divino, questi *eide* sono immanenti come contenuti di pensiero propri; come nella *Metafisica*, Aristotele suggerisce anche nella psicologia che con ciò il *nous* pensa se stesso. Ciò soddisfa anche secondo il *De anima* il primo criterio della soggettività, l'autoreferenzialità, ma non gli altri due criteri della spontaneità costitutiva e della produttività.

Aristotele non sostiene esplicitamente che il *nous* attivamente operante sia quello divino, ma lo definisce – come il *nous* cosmoteleologico di Anassagora – come incapace di subire effetti e non commisto ad altro, e allo stesso tempo come operante in modo immanente nell'anima pensante umana. Come viene indicato alla fine dell'*Etica nicomachea*, nella determinazione della teoria filosofica del divino, è il *nous* divino che agisce nel *nous* passivo umano e lo attiva. Allo stesso tempo, secondo le indicazioni di Aristotele, ad esso pertiene anche una trascendenza cosmologica a fronte dell'immanenza nell'anima umana.

La dottrina aristotelica del *nous* divino mostra dunque da una parte i suoi riflessi sulla psicologia filosofica e dall'altra essa è essenzialmente riferita all'ontologia (termine peraltro usato solo a partire dall'inizio del XVII secolo) come dottrina dell'ente in quanto tale e in certo modo viene fondata su di essa. Nella sua dottrina dell'ente Aristotele connette da un punto di vista sistematico diverse forme fondamentali di ontologia in una concezione ontologica complessiva⁷, dalla quale quella hegeliana si distanzia chiaramente. La teoria aristotelica dell'ente puro come tale è, prima di tutto, un'ontologia dell'*ousia* o ontologia della sostanza, secondo cui l'ente in senso proprio è l'*ousia* o *substantia*, ovvero l'esistente autonomo, fondamentale, che – avuta la forma dal suo *eidos* – è come essenza singolare. Ci sono molte di tali *ousiai* di diversi generi.

Secondariamente questa ontologia è impostata, da un punto di vista metodologico, secondo la logica del giudizio, almeno nell'approccio: le categorie, come determinazioni dell'ente come tale, seguono la struttura della predicazione semplice o del giudizio categoriale in cui al posto del soggetto sta il fondamento, dal punto di vista ontologico la sostanza, mentre al posto del predicato stanno le altre prospettive fondamentali sull'essere,

7 Ci sia consentito rimandare su questo a K. Düsing, *Ontologie bei Aristoteles und Hegel*, in «Hegel-Studien», 32 (1997), p. 61 e ss., 91 e ss., e a K. Düsing, *Hegel e l'antichità classica*, a cura e con la postfazione di S. Giammusso, Napoli 2001, pp. 54-66, e p. 146 e ss.

le altre categorie. Questa concezione fondata sulla logica del giudizio viene condotta da Kant sistematicamente alle ultime conseguenze: per questi il sistema delle categorie deriva dal sistema dei giudizi in quanto i modi dell'unità nei giudizi vengono concepiti allo stesso tempo come modi della regolata unità intuitivo-oggettiva. L'esplicazione metodica dell'ontologia pura di Platone così come di Hegel non è invece fondata sulla logica del giudizio, ma è dialettica in modo diverso.

In terzo luogo Aristotele concepisce nella sua caratterizzazione generale dell'ente una ontologia universalistica. Questa delinea delle determinazioni generali dell'ente in quanto tale, ossia le categorie, indipendentemente da come d'altra parte l'ente sia composto contenutisticamente, se per esempio esso sia inanimato, animato, spirituale o determinato in qualsiasi altro modo specifico.

Questa concezione di un'ontologia universalistica sembra anche seguire la teologia filosofica nel dodicesimo libro della *Metafisica*⁸. Lì il dio o il *nous* divino o che pensa se stesso viene determinato in generale come *ousia*; su questa base Aristotele distingue, da un punto di vista contenutistico, tre tipi di sostanze secondo i gradi della loro compiutezza: il tipo della sostanza sensibile, visibile, mossa e corruttibile, il tipo della sostanza sensibile, visibile, mossa e che perdura – per Aristotele gli *eide* di entrambe esistono solo connessi alla rispettiva materia – e il tipo della sostanza invisibile, immobile ed eterna, che si addice solo a Dio. Nella prospettiva teleologica aristotelica, tuttavia, le sostanze visibili e mosse tendono alla perfezione di cui il dio dispone già in maniera attuale; esso le «muove» come ciò che è «amato» (*Met.* 1072b 3). Pertanto esso è ente ed *ousia* in senso paradigmatico.

Questo significato fondativo potrebbe aver indotto Aristotele nel VI libro della *Metafisica* a delineare la teologia come filosofia prima. Tale concezione si potrebbe svolgere poi in una ontologia paradigmatica in cui un ente paradigmatico, come il dio che pensa se stesso, rappresenta il massimo compimento dell'ente e tutto il resto degli enti deve essere concepito secondo livelli preliminari di una graduale incompletezza che tende soltanto a tale perfezione. Nella caratterizzazione aristotelica di ontologia e filosofia prima, l'ambivalenza tra ontologia universalistica e paradigmatica ha condotto poi a numerosi tentativi di sviluppo della teoria.

8 Cfr. su questo problema D. Fonfara, *Aristoteles' Erste Philosophie: universalistische oder paradigmatische Ontologie?*, in *Aufklärungen. Festschrift für K. Düsing*, hrsg. Von K. Engelhard, Berlin 2002, pp. 15-32; D. Fonfara, *Die Ousia-Lehren des Aristoteles*, cit., p. 192 e ss.

Aristotele presenta, dunque, primi fondamentali approcci ad una concezione della soggettività come autoreferenzialità intellettuale, ossia l'idea del divino puro pensiero di se stesso, ovvero, da un punto di vista sistematico, la concezione che consiste in una specifica combinazione di forme diverse di ontologia, così come in una teologia filosofica.

Questa dottrina del *nous* divino verrà sviluppata nel medio- e neoplatonismo e in particolare da Plotino, cosa che è stata notata anche da Hegel e cui qui possiamo solo accennare. L'autoreferenzialità nel puro pensiero di se stesso viene da questi concepita come unità duplice di pensante e pensato, o contenuto di pensiero, e questo viene visto come la molteplicità delle idee, in particolar modo delle idee fondamentali in cui di volta in volta il *nous* si pensa⁹. Ma anche per Plotino tale pensiero non è produttivo di idee, e il *nous* non è autonomo e attivo spontaneamente; per Plotino esso deriva – diversamente che per Aristotele – prima di tutto dall'originario impensabile e sovraontico Uno che egli si limita a raffigurare nella sua propria unità.

2. *L'interpretazione soggettiva hegeliana della dottrina aristotelica del nous*

Hegel ha il merito di non aver più rappresentato la filosofia aristotelica come un empirismo parzialmente inconsequente, ma come teoria coerente e fondamentalmente metafisica che egli considera essenzialmente come un prolungamento e completamento della filosofia platonica. Questa metafisica si può cogliere nel modo più chiaro nella dottrina aristotelica del *nous* divino. Già nella *Fenomenologia* Hegel interpreta come «soggetto» il principio immobile, ma che muove teleologicamente, e allude con ciò al

9 La critica oggi molto discussa dell'iterazione infinita nella rappresentazione di sé si trova per la prima volta in Plotino. Nel caso di una separazione di osservatore e osservato il *nous* può pensare di pensare senza esserne cosciente e poi pensare di pensare che esso pensa e così via all'infinito. Questo equivale al tentativo di cogliersi come soggetto, per cui però esso deve già presupporci come attivo, così da cogliersi come tale soggetto presupposto, per cui esso deve però nuovamente presupporre se stesso e così via in infinito; l'autoreferenzialità autentica non riesce mai. Plotino controbatte a questa critica da un punto di vista metafisico: senza il *nous* divino che si pensa nelle idee non si produrrebbe alcuna verità o conoscenza (cfr. Plotino, *Enneadi*, II, 9, 1, p. 33 e ss.; V, 3, 5, p. 10 e ss.). Cfr. su questo anche K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1983, p. 146 e ss.; K. Düsing, *Hegel e l'antichità classica*, cit., p. 84 e ss. Sull'interpretazione hegeliana del *nous* di Plotino cfr. le profonde e illuminanti riflessioni di J. Halfwassen, *Hegel und die spätantike Neuplatonismus*, in «Hegel-Studien», 40 (1999), pp. 321-385.

*nous*¹⁰. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* diviene ancor più chiaro ciò che egli intende. Nel pensiero vero, che secondo Hegel si presenta propriamente come pensiero di pensiero (*noesis noeseos*) «si presenta la veridica convergenza dell'oggettivo e del soggettivo; questo sono io. Aristotele si trova dunque al culmine»¹¹. Hegel interpreta dunque il pensiero divino che si riferisce a se stesso secondo il modello idealistico standard dell'identità soggetto-oggetto realizzata dall'io nel puro pensare se stesso.

Qui sta però una decisiva trasformazione del significato della dottrina aristotelica nel senso di una teoria del soggetto. Per Aristotele il *nous* pensante è, come abbiamo illustrato, attivo solo nell'accogliere e nel ricevere; esso si limita ad afferrare nel suo pensiero gli *eide* eterni in lui già dati, ma non li costituisce né li produce. Per questo Aristotele determina la compiutezza del pensiero divino dapprima a partire dalla compiutezza dei contenuti di pensiero o del pensato. Hegel invece dota il *nous* divino che pensa se stesso di una spontaneità intellettuale, di una produttività che si addice alla sua teoria della soggettività; così, per Hegel, «non il pensato è eminente, ma l'energia stessa del pensiero»¹², cosa che egli attribuisce interpretativamente alla dottrina aristotelica. Le idee non sono dunque per

10 G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg 1980, p. 20, righe 14-16 e nota (nella versione più tardi rielaborata da Hegel).

11 G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie-Werk-Ausgabe, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 19, Frankfurt 1969, p. 165 e ss.; cfr. la dichiarazione di Hegel, il principio «della soggettività pura in Aristotele è peculiare» (ivi, p. 153).

12 G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, cit., p. 163. Precede una famosa «traduzione» interpretante di un passaggio dalla *Metafisica* XII su cui è stata già spesso richiamata l'attenzione. Mentre Aristotele parla brevemente – secondo l'interpretazione odierna (p. es. di W. Jaeger) del fatto che il pensato è ancora divino in un senso più pieno rispetto all'attività di pensiero (1072b 23), Hegel «traduce» (seguendo l'antica edizione di Erasmo) «che quella attività è più divina di ciò che la ragione pensante (*nous*) crede di intendere come divino» (Bd. 19, p. 163). Cfr. H.-G. Gadamer, *Hegel und die antike Dialektik* (1961), in Id., *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, II ed., Tübinga 1980, p. 26; e anche K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, cit., p. 127 e ss.; un po' diversamente L. Samonà, *Atto puro e pensiero di pensiero nell'interpretazione di Hegel*, in *Hegel e Aristotele. Atti del Convegno di Cagliari* (1994), a cura di G. Movia, Cagliari 1995, pp. 203-252, e in particolare p. 243 e ss. Sull'interpretazione hegeliana della teologia filosofica di Aristotele in generale si rimanda inoltre a L. Samonà, *Dialettica e metafisica. Prospettiva su Hegel e Aristotele*, Palermo 1989, in particolare pp. 13-48, p. 51 e ss.; V. Verra, *Hegel e la lettura logico-speculativa della Metafisica di Aristotele* (1993), in Id., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Bologna 2007, pp. 349-369; A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge-New York 2001,

Hegel pre-date al pensiero autoreferenziale divino, esse vengono piuttosto costituite da lui spontaneamente come determinazioni di se stesso.

Questa modificazione interpretativa provoca ulteriori conseguenze. Per Hegel al *nous* divino non compete una realtà pura e perfetta, ma un'unità di possibilità e realtà. Hegel dispiega questo tema soprattutto a partire dalla dottrina aristotelica del pensiero nella psicologia filosofica. Su questo presupposto, per lui dapprima il *nous* passivo è il *nous* secondo la mera possibilità, ossia quello che ha la capacità di pensare tutte le idee; rimane in ombra però il fatto che esso possa anche realmente accogliere e pensare le idee come il *nous* attivo le pone in lui. Questo è però per Hegel il *nous* nella sua pura attività e realtà¹³. Ora, nella sua interpretazione del *De Anima* nella prospettiva di una teoria della soggettività, Hegel identifica le determinazioni modali del *nous* attivo e passivo, come *nous* possibile e reale, con la relazione soggetto-oggetto. Così egli interpreta il *nous* passivo come l'oggettivo, a volte anche come l'oggettivo naturale che è in sé *nous*. Ciò che è puramente e realmente attivo, il pensante, è invece il soggettivo, ciò che si riferisce attivamente ed effettivamente «dall'esterno»¹⁴ all'oggettivo, ovvero al *nous* passivo, e che però allo stesso tempo agisce nell'anima in modo immanente. Così per Hegel il *nous* attivo e passivo, come reale e possibile, si trasforma nella relazione soggetto-oggetto, che però, come mostra già la *Fenomenologia*, non rimane rigida e statica, ma si sviluppa energeticamente.

Sullo sfondo di questa reinterpretazione della determinazione modale del *nous* come unità di possibilità e realtà sta anche la dottrina kantiana dell'intelletto intuitivo nella *Critica del giudizio* (§ 77). Come Hegel sottolinea già in *Fede e sapere* (1802), a questo compete l'unità di possibilità e realtà, cui egli tiene fede anche più tardi. L'intelletto intuitivo, la cui idea è attinta da Kant evidentemente dalla tradizione neoplatonica¹⁵, diventa per

in particolare p. 118 e ss., p. 125 e ss.; W. Kern, *Die Aristotelesdeutung Hegels*, cit., pp. 237-259; e anche K. Düsing, *Hegel e l'antichità classica*, cit., pp. 77-96.

13 Cfr. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. 19, p. 212 e ss.; cfr. anche W. Kern, *Eine Übersetzung Hegels zu De Anima* III, 4-5, pubblicato e commentato in «Hegel-Studien», 1 (1961), pp. 49-88.

14 Ivi, p. 216 (con una allusione alla formulazione aristotelica del *nous thyrathen*). Per ulteriori dettagli su Hegel cfr. K. Düsing, *Noesis noeseos und absoluter Geist in Hegels Bestimmung der Philosophie*, in *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie*, hrsg. von H.-Chr. Lucas, B. Tuschling, U. Vogel, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, in particolare p. 451 e ss. e n. 13.

15 L'intelletto intuitivo pensa anche secondo Kant le idee in se stesse, cosa che in Kant rimane una concezione non esplicabile concettualmente e meramente negativa; la fonte di Kant potrebbe essere, oltre che la *Storia della filosofia* di Brucker,

Hegel una prefigurazione della conoscenza, da lui stesso prospettata, di un'universalità concreta come conoscenza speculativa, certo senza la limitazione kantiana della conoscenza. Poiché l'intelletto intuitivo produce le sue intuizioni intellettuali, come idee, in maniera autoriferita, ma anche spontaneamente autonoma e produttiva, esso rappresenta la variante moderna del divino *nous* aristotelico e neoplatonico che pensa se stesso.

Hegel realizza la più intensiva e chiara identificazione con la dottrina aristotelica del pensiero divino di se stesso alla fine della seconda e terza edizione dell'*Enciclopedia* (1827, 1830). In questo passaggio eccezionale egli cita senza commenti propri il passo decisivo della *Metafisica* di Aristotele (Libro XII, Cap. 7) sulla divina *noesis noeseos*¹⁶. Dalla ripresa completa da parte di Hegel alla fine del suo sistema si intuisce che le determinazioni aristoteliche del *nous* divino, che nella citazione hegeliana si concludono con «poiché questo è il dio», sono evidentemente comprese da Hegel, al di là delle differenze epocali, come determinazioni della soggettività divina infinita o assoluta, come già era avvenuto nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*. A questa pertiene certamente per Hegel un'autoreferenzialità intellettuale più differenziata rispetto a quella concepita da Aristotele, e inoltre una spontaneità autonoma e una libertà assoluta che secondo Hegel erano sconosciute agli antichi¹⁷, e anche una produttività costituente rispetto alle pure determinazioni di pensiero (*eide*) in cui essa si pensa.

3. La teoria hegeliana della soggettività infinita, assoluta

Hegel sviluppa la propria fondamentale teoria della soggettività, che conduce sino all'idea della soggettività infinita o assoluta, nella sua logi-

anche la *Recherche de la vérité* di Malebranche (cfr. su questo K. Düsing, *Vernunftidee und Sittlichkeit bei Kant und Platon*, in *Geist und Sittlichkeit*, hrsg. von E. und K. Düsing und H.-D. Klein, Würzburg 2009).

16 Cfr. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, II ed., Heidelberg 1827, dopo § 574, 3; ed. Heidelberg 1830, dopo il § 577, vedi G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke* (d'ora in poi GW), Bd. 19, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-Chr. Lucas, Hamburg 1989, p. 416; Bd. 20, hrsg. von W. Bonsiepen, H.-Chr. Lucas und U. Rameil, Hamburg 1992, p. 572. Hegel cita secondo l'edizione Casaubonus che egli utilizza *Metafisica* XI, 7, poiché lì non viene contato il libro *alpha elatton*. Hegel cita *Met.* 1072b 18-30 (secondo la paginazione di Bekker). Precedentemente Hegel aveva utilizzato la prima edizione aristotelica di Erasmo, Basel 1531.

17 Cfr. p. es. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. 19, p. 488 (qui si riferisce in particolare ai neoplatonici tardo-antichi).

ca speculativa¹⁸. Questa idea, che per lui implica un puro pensiero di sé da comprendere metafisicamente, costituisce il completamento del complesso sistema delle pure determinazioni di pensiero o categorie. Tali categorie sono per Hegel dapprima solo le determinazioni puramente ontologiche di essere, ente e essenza; allo stesso tempo però già queste, e a maggior ragione le determinazioni del concetto più altamente sviluppate, valgono per lui come predicati di Dio¹⁹. Come per Aristotele si pone qui la questione del rapporto tra ontologia e teologia filosofica. Se si considerano queste pure determinazioni di pensiero della logica dell'essere e dell'essenza solo in se stesse, esse mostrano di avere esse sole un significato ontologico. Anche in esse si mostrano già delle autoreferenzialità semplicemente sussistenti, certamente non ancora intellettuali. Così per Hegel per esempio il «qualcosa» ha il valore di cominciamento del soggetto nel suo semplice riferirsi a se stesso.

Anche nei correlati si esprimono delle relazioni con se stessi più complesse, sussistenti ma non ancora intellettuali, il cui significato è profondamente influenzato dalla loro relazione per esempio con il loro opposto, come nel caso, per Hegel, delle categorie dell'essenza. La concezione dell'ontologia che sta dietro all'esplicazione delle determinazioni dell'essere e dell'essenza condotta solo per sé può essere vista come la concezione di una ontologia universalistica. Vengono qui sviluppate categorie generali che diventano progressivamente più complesse e il cui significato è indipendente da come esse vengano concretamente riempite contenutisticamente.

Quando però, nell'ulteriore dispiegamento sistematico delle categorie, si raggiunge infine l'idea del puro pensiero infinito di se stesso con la sua autoreferenzialità altamente differenziata, anche le precedenti categorie dell'essere e dell'essenza si svelano come momenti subordinati di questo pensiero di se stesso. Così la soggettività infinita pensa se stessa anche per esempio come un qualcosa o come una presenza o come qualcosa che è per sé, come identità assoluta, come fondamento, come sostanza e così via. Ma questo pensiero divino o il dio filosofico non può essere determinato sufficientemente attraverso predicati meramente ontologici (o proto-ontologici), secondo la critica di Hegel a Proclo, Spinoza e altri. Questi tentativi

18 La *Fenomenologia* (1807) esplicita sistematicamente solo i gradi della coscienza finita, dell'autocoscienza e dello spirito fino al «sapere assoluto» che è dispiegato solo dalla *Logica*.

19 Queste sono secondo Hegel «le definizioni metafisiche di Dio»; vd. *Enzyklopädie*, III ed., 1830, § 85 (GW 20, p. 121). Le pure determinazioni ontologiche di pensiero della logica sono chiamate da Hegel anche «categorie» senza che questi però le fissi in una determinata posizione nel giudizio, cfr. *Scienza della logica*, GW 11, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1978, p. 259.

onto-teologici si ritrovano anche nel Medioevo e per accenni persino in Heidegger il quale tenta di andare incontro teoreticamente al dio a venire con pensieri puramente ontologici. Il dio filosofico, però, deve essere concepito piuttosto con determinazioni del concetto come il generale, il particolare e il singolare, che nel significato speculativo non sono soltanto contenuti di pensiero noematici, ma contengono anche atti auto-pensanti, attivi, del pensiero; ed esso non si riferisce solo intimamente in maniera pluridimensionale in queste determinazioni del concetto a se stesso, ma «giunge ad afferrare» il suo altro oltre se stesso, la sua oggettività, che nella gerarchia hegeliana dei modi d'essere è l'unica superiore modalità d'essere adeguata alla compiuta soggettività che pensa se stessa. La soggettività infinita o assoluta, infatti, non esiste semplicemente, ma è oggettiva; e non si riferisce pensando meramente se stessa in modo complesso nelle sue determinazioni concettuali, ma è oltre a ciò la «soggettività»²⁰ che si riferisce a se stessa nel modo più alto, in presa sulla oggettività, ovvero non soltanto un'anonima identità di soggetto e oggetto, ma la soggettività assoluta che attraversa attivamente l'oggettività mediante lo spirito. Poiché questa è «la fonte più intima di tutta l'attività, dell'auto-movimento vivente e spirituale, l'anima dialettica che ha tutto il vero in se stesso..., poiché solo su questa soggettività si basa il togliimento dell'opposizione tra concetto e realtà e l'unità che è la verità».

Questa teologia filosofica fondata ontologicamente può essere caratterizzata, similmente a quella aristotelica, come ontologia paradigmatica. Essa prende le mosse, come è stato accennato, da un ente superiore perfetto e dispiega su questa base gli enti finiti meno completi in diversi gradi. L'ambivalenza che rimane ancora nelle argomentazioni aristoteliche tra ontologia paradigmatica e universalistica, e che ha suscitato molti tentativi di sviluppo del tema, viene con ciò risolta da Hegel e riportata ad un chiaro rapporto di subordinazione. Queste forme di ontologia non si escludono a vicenda; l'ontologia universalistica con la sua teoria delle pure determinazioni dell'essere e dell'essenza precede invero l'altra, ma si rivela poi come una componente metodologicamente e contenutisticamente non indipendente dell'ontologia paradigmatica e dei suoi criteri di completezza.

20 Cfr. *Enzyklopädie*, III ed., 1830, § 215 n., GW 20, p. 218. Su ciò che segue cfr. *Scienza della logica*, GW 12, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1981, p. 246. Si possono ritrovare molti riferimenti testuali simili. Per lo sviluppo e l'esplicazione della logica hegeliana come teoria della pura e assoluta soggettività cfr. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, in «Hegel-Studien», 15 (1976), III ed ampliata Bonn 1995 (vaglio della letteratura più recente nella postfazione, p. 376 e ss., p. 388 e ss.).

La soggettività infinita, che pensa se stessa e che si oltrepassa afferrando la sua oggettività, è infatti il fondamento decisivo delle determinazioni dell'essere e dell'essenza come momenti del pensiero di sé. Allo stesso tempo Aristotele rimane per Hegel, malgrado l'ambivalenza che ancora in lui permane, il grande protagonista di queste forme dell'ontologia.

Nelle altre forme di ontologia Hegel sostiene invece quasi sempre concezioni che si discostano da quelle aristoteliche. Rispetto all'evoluzione metodologica, l'ontologia hegeliana non è infatti basata sulla logica del giudizio; essa è piuttosto un'ontologia dialettica, rispetto a cui serve da prefigurazione in particolare il tardo Platone. Effettivamente Hegel si distacca anche da Platone in maniera significativa a proposito del problema della contraddizione, ma come per Platone la dialettica per Hegel rappresenta il metodo razionale per lo sviluppo di pure determinazioni ontologiche.

L'ontologia hegeliana non è, inoltre, un'ontologia della sostanza, come per Aristotele; certo anche la sostanza e il suo rapporto con gli accidenti hanno il loro posto nella logica hegeliana, ma la sostanza è solo una delle molte categorie e il suo significato rimane transitorio nello sviluppo categoriale dei pensieri. L'ontologia di Hegel è piuttosto una ontologia del processo, e il processo è lo stesso avanzare intellettuale, categoriale e dialettico preso come contenuto decisivo della logica. Le categorie e i gruppi di categorie sono solo punti transitori e fasi di questo movimento del pensiero. Queste e la loro dialettica, tuttavia, vengono realizzate attivamente e costitutivamente dalla soggettività che pensa se stessa. Da ciò deriva il fatto che l'ontologia hegeliana è allo stesso tempo un'ontologia idealistica della costituzione; essa non è dunque, come quella aristotelica, un'ontologia realistica della datità, secondo cui i puri contenuti di pensiero o *eide* sono predati come contenuti eterni al pensiero che li accoglie. Piuttosto questi contenuti di pensiero, le pure determinazioni di pensiero o categorie, sono prima di tutto prodotte dalla soggettività spontanea, autonoma e costituente, ed essa si pensa e si conosce in essi e nel loro processo dialettico.

Questa combinazione di forme di ontologia è dunque fondata da Hegel di principio nella sua concezione di una soggettività infinita e assoluta. Essa è puro e divino pensiero di se stessa, ossia consiste in primo luogo in una autoreferenzialità altamente complessa che supera significativamente le rappresentazioni di autoreferenzialità di Aristotele o Plotino. Già nelle determinazioni di pensiero dell'ente semplice come «qualcosa» è contenuta secondo Hegel, come accennavamo, un'autoreferenzialità semplicemente sussistente; vengono quindi ulteriormente sviluppate le autoreferenzialità ontologiche che pertengono al senso interno dei correlati, nel loro rispettivo rapporto con altro, come è il caso per Hegel delle

categorie dell'essenza. In un decisivo arricchimento categoriale del senso la relazione come tale, in queste categorie di relazione o d'essenza, viene di conseguenza ulteriormente determinata come autoreferenzialità, ossia come un'autoreferenzialità non meramente sussistente, ma che produce se stessa in una attualità, dunque un'autoreferenzialità tale che non è sottoposta alla cieca necessità, come nel caso della sostanza, ma che costituisce se stessa nella libertà e autodeterminazione del pensiero. Essa si esplicita in se stessa in determinazioni concettuali che hanno come significati i suoi contenuti e le sue attività di pensiero e si oltrepassa nel suo massimo sviluppo afferrando la sua oggettività, cioè appropriandosi completamente di questa come sua genuina esistenza. Questo è solo uno schizzo della gerarchia di autoreferenzialità sempre più complesse, elaborata da Hegel nella logica.

La soggettività che pensa se stessa ha, in secondo luogo, essenzialmente spontaneità e autonomia nella sua attività, in particolare nella sua processualità autodeterminante; ciò conduce oltre le dottrine antiche che non prevedono, come nota anche Hegel, tale assoluta libertà. In terzo luogo a questa soggettività che pensa se stessa viene riconosciuta, al di là delle concezioni antiche, una produttività nell'elaborazione delle sue proprie determinazioni, nelle quali, come suoi momenti, essa pensa se stessa. Pertanto le «forme preliminari» o prefigurazioni della soggettività ricavabili dalle dottrine antiche e specialmente da Aristotele si distinguono dall'elaborazione altamente differenziata, ricca sia di argomentazioni sia di evidenze, della soggettività compiuta, ma esse si lasciano allo stesso tempo, come è stato mostrato, mettere con esse in relazione.

Questo divino pensiero o sapere di se stessa della soggettività infinita deve poter divenire, secondo Hegel, anche un'evidenza speculativa umana; deve dunque ottenere una presenza nell'uomo pensante. Questo pensiero ricorda la dottrina aristotelica secondo cui il *nous* divino poteva agire nell'anima umana pensante e in essa afferrare ultimamente i suoi contenuti di pensiero. Tuttavia questa concezione aristotelica rimane per Hegel storicamente limitata. Essa diviene storicamente significativa ed efficace solo con l'avvento del cristianesimo. Anche in esso, come per Aristotele, Dio viene, secondo Hegel, considerato in se stesso, come «il dio che semplicemente sa di sé»²¹ e compreso – in maniera moderna – come «soggettività assoluta» che coglie se stessa nel puro mondo di pensieri da se stessa costituito. Il cristianesimo «detronizza» storicamente gli dei; «la

21 *Enzyklopädie*, III ed., 1830, § 147 aggiunta (Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. 8, n. 11, p. 292, e sul successivo p. 291).

fiamma della soggettività li ha distrutti»²². Questa spiritualità autoriferita di Dio diventa, nella religione, il fondamento della rappresentazione umana immaginativa ed emozionale, mentre nella speculazione razionale secondo Hegel essa diviene il contenuto di pensiero purificato. Lo spirito divino che pensa e sa se stesso, infatti, non diviene soltanto uomo ma, secondo la dottrina cristiana ripresa da Hegel, è in generale presente immanentemente nello spirito umano che si innalza verso l'infinito come Spirito Santo. Così in particolare il filosofo speculativo può comprendere il pensiero divino della soggettività assoluta che diventa presente nel suo pensiero. Il pensiero umano rimane, certo, finito nelle sue determinazioni elementari anche quando si innalza alla speculazione razionale: esso ha luogo nel tempo, è legato ad una determinata lingua e ad un determinato mondo culturale storico. Ma questi elementi accidentali non impediscono fondamentalmente secondo Hegel al filosofo speculativo di cogliere il dio che pensa se stesso come soggettività infinita.

Dalle dottrine di Aristotele e di Hegel si possono dunque estrarre fondamentali approcci antichi e sviluppi paradigmatici di una teoria della soggettività, che ha il suo spazio proprio nella cornice sistematica dell'ontologia e della teologia filosofica. Per gli attuali tentativi di una teoria della soggettività si possono poi trarre da qui delle indicazioni fondamentali sulla ricchezza di determinazioni e sulla processualità dinamica della soggettività. In questo caso si tratta di risolvere la rigida struttura della relazione bilaterale soggetto-oggetto – sostenuta da Reinhold e poi dai neokantiani ed elusa sia da Hegel sia, in tempi più recenti, da Husserl e dal primo Heidegger ciascuno a proprio modo – a favore di un'autoreferenzialità pluridimensionale, articolata su più livelli e produttiva. Soggettività e autocoscienza non sono infatti concetti monolitici. Piuttosto, l'autocoscienza si può dispiegare sviluppando la ricchezza della sua struttura propria, come viene descritta in particolare da Hegel, in una scala di «modelli d'autocoscienza» costruiti l'uno sull'altro e dotati di un'autoreferenzialità sempre più riccamente differenziata²³. In un «modello di autocoscienza» il sé è cosciente di sé come totalità in una maniera determinata: solo in una struttura d'orizzonte o immediatamente in modo tematico, come per esempio nelle situazioni emotive, tematicamente o mediamente, ma affatto in modo

22 G. W. F. Hegel, *Ästhetik*, introduzione di G. Lukács, hrsg. von F. Bassenge, Berlin 1955, Bd. 1, p. 500. Cfr. anche l'espressione hegeliana «Dio è spirito – Uno – come soggettività infinita» (Hegel, *Religionsphilosophie*, GW 17, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1987, p. 222, e cfr. p. 221).

23 Per un'elaborazione di questo programma ci sia consentito di rimandare a K. Düsing, *Selbstbewusstseinsmodelle*, cit., p. 19 e ss. e pp. 121-268.

esclusivamente riflessivo, piuttosto in una complessa autorappresentazione epistemica esplicita o volitiva. E tali «modelli di autocoscienza» possono avere sicuramente, in un senso idealizzato, anche un significato di principio per il conoscere e l'agire. Certamente le pretese di conoscenza devono essere poste in maniera più modesta che in Hegel, cosa che qui può essere solo enunciata come tesi. Una teoria critica della conoscenza dovrebbe mostrare ciò, così che la cornice sistematica dell'ontologia e della teologia filosofica stessa non venga certo abbandonata, ma venga determinata in maniera più prudente. Aristotele e Hegel rimangono tuttavia delle più o meno lontane stelle guida che sostengono il cammino nel lungo viaggio verso nuove sponde della teoria della soggettività.

(Traduzione di Alice Pugliese)

JENS HALFWASSEN

SPIRITO E SOGGETTIVITÀ IN PLOTINO

Spirito e soggettività – il legame tra questi due concetti segna il progetto filosofico centrale dell'Idealismo moderno. Pensare lo spirito come soggettività significa pensarlo come principio in un senso duplice, ovvero come principio gnoseologico e, al contempo, come principio metafisico. Proprio in questo consiste la specificità del concetto idealistico-moderno di spirito, ovvero nel fatto che il suo carattere di principio metafisico sia riconnesso a quello di principio gnoseologico: lo spirito è principio della realtà *perché* è principio del conoscere.

Se la tradizione metafisica sin da Anassagora aveva concepito lo spirito, il *nous* o l'*intellectus* come il principio dell'ordine del mondo, e a partire da Platone e Aristotele era andata oltre pensandolo come l'autentico, il più alto e il solo vero ente, vale a dire come realtà eterna e immutabile, nell'accesso della filosofia moderna allo spirito da Cartesio in poi un'altra prospettiva sta in primo piano. In questa prospettiva non ne va solo dell'ordine dell'ente e dei suoi diversi gradi, quanto, piuttosto, della sua conoscibilità e se e come possiamo essere certi di questa conoscibilità. Il problema pressante è il superamento dello scetticismo, la ricerca di un fondamento vincolante che permetta di respingere il non-sapere scettico. Con la sua trattazione del dubbio Cartesio fissava lo spirito come il principio della conoscibilità dell'ente e come il garante del fatto che noi potessimo essere assolutamente certi della conoscibilità dell'ente. Questo principio del conoscere e della sua certezza è però lo spirito, perché in quanto pensante è assolutamente certo della sua propria esistenza, e questa sola indubitabile certezza dell'io pensante e che si sa nel pensare è il fondamento sicuro, il *fundamentum inconcussum* di ogni altro sapere.

Con la sua fondazione del sapere nella relazione pensante a sé dello spirito Cartesio ha aperto la strada alla moderna filosofia della soggettività. Ma la grande scoperta di Cartesio, che cioè il sapere di sé, l'autocoscienza, è il fondamento di tutto il sapere in generale, non implica ancora in quanto tale alcuna teoria della soggettività. A ciò si giunge, piuttosto, solo in Kant e Fichte tramite due ulteriori scoperte, che pure presuppongono la scoperta cartesiana: il rapporto del pensare a se stesso, il suo sapere di sé, è più origi-

nario e certo di ogni presa di riferimento della coscienza all'oggettuale. Kant scopre, infatti, l'unità dell'io pensante come principio delle categorie, ovvero come origine delle forme di unità in forza delle quali il pensare è in grado di ordinare e di cogliere la realtà e solo in questo costituisce l'oggettualità in generale. A partire dalla scoperta kantiana dell'unità dell'autocoscienza che costituisce l'oggetto Fichte procede in due direzioni: da un lato si chiede come le forme di unità del pensiero che costituiscono il mondo, le categorie, derivino dall'unità dell'io che si riferisce a se stesso; dall'altro come l'unità fondante del sapere-sé, dell'autocoscienza stessa si realizzi, quale struttura possieda e in che senso sia unità. Fichte dà ad entrambe queste due domande un'unica risposta, che anche per Schelling e Hegel rimane fondante; essa, riassumendo, recita: l'autocoscienza è l'identità del conoscente e del conosciuto, del soggetto e dell'oggetto, ma questa identità non è una semplicità indistinta, bensì è un'attività unitaria del distinguere-sé-da-se-stesso che nel distinguersi produce le forme del mondo, che sono il contenuto del sapere. Hegel sviluppa ulteriormente questo pensiero fondamentale di Fichte nella sua Logica del concetto: lo spirito è l'unità con sé nella differenza, la pura attività del distinguersi che nel distinguersi produce tutte le essenzialità dell'ente a partire da una spontanea potenza di sé, in modo tale però che tale attività ritorni a se stessa nella totalità concreta delle differenze prodotte e sappia se stessa come l'attiva unità che produce tutte le differenze. In quanto unità assoluta e onnicomprensiva che produce ogni differenzialità dell'ente in virtù della sua propria potenza e in ciò sa se stessa come spontaneamente produttore, lo spirito è soggettività assoluta. Questa è in Hegel la forma massima della filosofia della soggettività, che pensa la soggettività stessa come l'assoluto¹. Proprio in ciò, tuttavia, essa si distingue da entrambe le altre forme compiute del pensiero idealistico, ovvero dal tardo Fichte e dal tardo Schelling. Entrambe fondano, infatti, la soggettività in un assoluto che trascende la soggettività stessa e che come fondamento unitario della soggettività che si distingue in sé deve essere di assoluta, indistinta semplicità².

- 1 Fondamentale a questo proposito resta il capolavoro di K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn 1995³ (Hegel-Studien, Beiheft 15). Come la soggettività possa essere compresa sensatamente sotto molteplici aspetti nel contesto delle condizioni filosofiche del presente, al di sotto anche per così dire della forma massima raggiunta in Hegel, lo mostra con efficacia K. Düsing nella sua opera, *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München 1997.
- 2 In relazione alla tarda filosofia di Fichte si rimanda in generale a W. Janke, *Fichte – Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970, p. 301 e ss., in particolare p. 314 e ss. e 391 e ss.; in relazione alla tarda filosofia di

Comune a tutte le tre forme in cui si compie la metafisica idealistica in Hegel, Fichte e Schelling è, però, il pensare lo spirito come soggettività a partire dalla costellazione specifica tra la sua relazione a sé che sa se stessa, la sua produttività costituente un mondo e il fondamento della sua unità.

Questo breve *tour d'horizon* mi è sembrato necessario dal momento che, insieme all'appena citata costellazione, fornisce un criterio che caratterizza la determinazione dello spirito come soggettività. Se s'intende indagare la preistoria della soggettività moderna, è allora opportuno chiedersi in quale teoria pre-moderna lo spirito venga concepito a partire dalla costellazione tra la sua relazione a sé, la sua produttività e il suo fondamento di unità. La mia tesi è che ciò accada per la prima volta in Plotino. Questa tesi è stimolata dall'interpretazione hegeliana di Plotino che interpreta il *nous* plotiniano – secondo Hegel «il ritrovarsi di se stesso»³ – come anticipazione del proprio concetto di spirito come soggettività⁴. Vorrei adesso, indipendentemente da Hegel, provare che la dottrina plotiniana del *nous* si sviluppa proprio a partire dalla già citata costellazione tipica della metafisica della soggettività.

II

Plotino insegna che il *nous* che sa se stesso è il fondamento (*hedra*) del sapere come dell'ente, perché è *identità* di pensare ed essere⁵. Già con questa tesi Plotino si trova più vicino a Schelling e a Hegel che a Cartesio,

Schelling si rimanda a W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen 1975².

- 3 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K.- M. Michel, Frankfurt 1986², Band 19, p. 448 (*Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 45).
- 4 Cfr. J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Hamburg 2005² («Hegel-Studien», Beiheft 40), in particolare cap. V (pp. 321-386). Che a partire da Hegel possa essere mostrato come e in che misura la metafisica del *nous* di Plotino possieda rilevanza in merito ad una teoria della soggettività, tento di mostrarlo anche nel mio *Die Einheit des Selbstbewußtseins und der Zirkelwand. Zur subjektivitätstheoretischen Bedeutung von Hegels Interpretation der Nouslehre Plotins*, in *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, hrsg. von Th. Kobusch, B. Mojsisch, O. F. Summerell, Amsterdam 2002, pp. 261-277.
- 5 Plotino, *Enneadi*, V 5, 2, 11. Cfr. di seguito il passo V, 5, 1-2. Per il significato fondamentale di questo passo come superamento dello scetticismo cfr. K. Flasch,

per il quale l'io pensante e dubitante non è in nessun modo la quintessenza dell'essere. Plotino, però, fonda la sua tesi dell'identità con l'ausilio di una trattazione del dubbio rivolta contro lo scetticismo di Sesto Empirico che ricorda quella cartesiana. Questa trattazione del dubbio serve, come in Cartesio, al rinvenimento di un sapere indubitabilmente certo. La domanda di partenza plotiniana recita in tal modo: è possibile pensare di un *nous* che soddisfa in senso pieno il suo concetto che s'inganni e che creda al non ente? Plotino nega ciò risolutamente, perché un *nous* che s'inganni sarebbe un *nous* senza consapevolezza, quindi un *nous* senza *nous*; un *nous* che s'inganni sarebbe una contraddizione in sé⁶. Visto che la fallibilità del *nous* non può essere pensata, è il *nous* il luogo del sapere assolutamente certo: «esso allora deve sempre sapere, non può mai dimenticare nulla, e il suo sapere non può basarsi sul supporre, né essere affetto dal dubbio, né ancora derivare da un altro, per averlo in qualche modo sentito dire».

Il sapere (*eidenai*) è l'essenza del *nous*, non una proprietà che gli si aggiunge, che il sapere può o anche può non possedere; il *nous* possiede dunque il suo sapere sempre e senza possibilità di perderlo, con indubitabile certezza e per origine propria; lo spirito deve esclusivamente a se stesso il suo sapere libero dall'inganno, sapere che è la sua essenza, ed è proprio in questo senso spontaneo ed autonomo. Dall'autooriginarietà di questo sapere segue inoltre che esso non può essere fondato su una prova, ma che è piuttosto saputo intuitivamente in un'immediata evidenza che dà se stessa (*autothen auto enarge*)⁷. Plotino si chiede adesso da dove provenga questa evidenza e quale sia il fondamento della sua indubitabile certezza. Inoltre, egli distingue l'evidenza del *nous* dall'evidenza della percezione. La percezione (*aisthesis*) è sì, come il *nous*, intuitiva e legata ad una coscienza dell'evidenza. Malgrado questa coscienza dell'evidenza, essa non esclude però il dubbio, ma include il dubbio se il percepito esista indipendentemente ed autonomamente dal percipiente, oppure se esso – come nei sogni e nelle allucinazioni – fondi se stesso solamente su un'affezione del percipiente. La percezione non può da sé mai rimuovere questo dubbio⁸. La mancanza di certezza della percezione si estende anche oltre. Anche se si assume che il percepito sussiste indipendentemente dal percipiente, la percezione coglierebbe in tal modo sempre però solo una copia (*eidolon*) di esso e mai la cosa stessa intenzionata; questa, dunque, deve sussistere

Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung, Leiden 1973, p. 111 e ss.

6 Cfr. Plotino, *Enneadi*, V 5, 1, 1-3. Per la citazione seguente, ivi, 1, 3-6.

7 Cfr. ivi, 1, 6-9; cfr. 2, 14 e ss.

8 Cfr. ivi, 1, 9-15.

per sé espressamente al di fuori del soggetto percipiente⁹. Malgrado la sua evidenza intuitiva la percezione manca allora di certezza in modo duplice, dal momento che essa non può essere certa dell'esistenza dei suoi oggetti e non può mai cogliere questi stessi, ma sempre solo le loro copie. Il fondamento di questa duplice mancanza di certezza della percezione risiede, secondo Plotino, nella sua intenzione diretta verso l'esterno: essa si rapporta sempre a qualcosa di diverso dal percipiente stesso. Da ciò consegue, al contempo, che un sapere assolutamente certo può essere soltanto un sapere di se stesso. Che il sapere del *nous* sia un sapere di se stesso e che questo autoriferimento sia il fondamento della sua certezza assoluta viene mostrato da Plotino nel passo successivo della sua argomentazione.

Se, infatti, anche il sapere dello spirito fosse conoscenza di entità extramentali, si configurerebbe in tal modo immediatamente questa duplice mancanza di certezza, come nel caso della percezione. In questo caso, però, lo spirito non possiederebbe il suo sapere sempre e necessariamente¹⁰. L'infallibile sapere certo di sé dello spirito non può allora essere concepito, come nel realismo stoico ed epicureo, secondo il modello della percezione sensibile, che riferisce ad un soggetto conoscente un oggetto che sta di contro a lui e che è da lui indipendente. Questo modello intende i pensieri come impronte (*typoi*) di entità extramentali, «come se fossero condotti a noi dall'esterno e come se fossero urti fisici»¹¹. Esso rapporta il pensiero ad un fuori, come accade solo alla percezione. Come può allora il pensiero riconoscere di aver realmente colto i suoi oggetti¹²? Una teoria realistica della conoscenza fallisce nel ritenere che i fondamenti del giudizio (*ai tes kriseos archai*), sui quali deve basarsi il pensiero nel formulare giudizi intorno ai suoi contenuti, non debbano trovarsi nel pensiero stesso, ma in un «fuori» extramentale, «e quindi lì si troverebbe anche la verità (*aletheia*)»¹³. Plotino mostra come una tale concezione realistica distrugga il concetto di verità.

Il pensiero coglie i suoi contenuti formulando giudizi intorno ad essi, ad esempio assegnando o negando loro essere; ora, se il criterio per un tale giudizio non deve trovarsi nel pensiero stesso, ma in un fuori, allora il pensiero non può essere certo della verità del suo giudizio, quindi non coglie la verità. Se il pensiero contempla dunque entità extramentali, non coglie la loro verità e s'inganna necessariamente in tutto ciò che pensa. Il vero

9 Cfr. *ivi*, 1, 15-19.

10 Cfr. *ivi*, 1, 19-23.

11 *Ivi*, 1, 24 e ss.

12 Cfr. *ivi*, 1, 25-30.

13 *Ivi*, 1, 30-32.

sarebbero infatti gli oggetti extramentali, e nella loro contemplazione il pensiero non coglierebbe essi stessi nel loro in sé, ma soltanto le loro copie (*eidola*). Dal momento che esso coglierebbe non il vero ma soltanto copie, esso coglierebbe in tal modo la semplice parvenza, e cioè il falso. *In quanto immagine (Bild)*, in quanto apparenza del vero, la copia (*Abbild*) è saputa soltanto dopo, anche quando il modello (*Urbild*), quindi il vero stesso, è saputo; senza la conoscenza del vero modello la copia è semplice parvenza che rimanda non più al vero in quanto altro, ma lo simula solamente. Uno spirito che coglie solo copie delle entità extramentali, il cui in sé dovrebbe restargli necessariamente nascosto proprio a causa della loro extramentali-tà, coglierebbe allora soltanto una parvenza ingannevole e, quindi, il falso (*pseudos*)¹⁴. Ora, se lo spirito sapesse che coglie il falso, saprebbe con ciò se stesso come ciò che sta al di fuori della verità. Questo è un pensiero impossibile, un pensiero che toglie se stesso, poiché al di fuori della verità non ci può essere alcun sapere. Se di contro lo spirito non sapesse che coglie solo il falso, sarebbe in tal modo doppiamente avvinto nell'errore. In questa situazione si trova la percezione, al cui interno non dimora alcuna verità, ma soltanto *doxa*, che Plotino fa derivare etimologicamente da *paradechesthai*, ovvero dal registrare le copie degli oggetti extramentali della percezione¹⁵. Se anche nel *nous* non vi è verità, allora una vera conoscenza è impossibile e, quindi, i concetti di spirito e verità sono insensati. Se si nega allo spirito la verità – così Plotino – si rende l'ente inconoscibile e inoltre inesistente¹⁶. Dunque, dal momento che la percezione non possiede alcuna certezza sull'esistenza dei suoi oggetti, resta solo l'accordo con le norme del pensiero come unico criterio dell'essere; l'argomentazione di Plotino mostra però che il pensiero non può sapere se alcunché di extramentale concorda o no con le sue norme. Lo scetticismo si rovescia con ciò in un nichilismo ontologico che distrugge se stesso.

Se s'intende tener fermo che si dà sapere, verità e ente, secondo Plotino non resta in tal modo alcun'altra possibilità che di identificarli con lo spirito stesso¹⁷. Non è possibile che il sapere infallibile e certo di sé del *nous* si rapporti a qualcosa di diverso da se stesso e da ciò segue al contempo che lo spirito che sa se stesso con certezza indubitabile è tanto la verità, quanto il fondamento e la quintessenza dell'essere¹⁸. Al di là del *nous* che sa se stesso non c'è alcun ente, poiché essente è ciò che può essere pensato

14 Cfr. *ivi*, 1, 50-58.

15 Cfr. *ivi*, 1, 58-65.

16 Cfr. *ivi*, 1, 65-2, 4.

17 Cfr. *ivi*, 2, 4-9; *ivi*, V 3, 5, 21-25.

18 Cfr. *ivi*, V 5, 2, 9 ss.

e conosciuto: quindi le idee, i contenuti *a priori* del pensiero. Il *nous* è perciò l'identità di pensiero e essere, e precisamente nel senso forte che esso stesso è la totalità dell'ente conforme al vero e intelligibile, la totalità delle idee. Se il sapere dello spirito si rapporta però solo a se stesso, allora «verità» può anche significare non la concordanza con un oggetto diverso dal sapere stesso ma, già per Plotino come più tardi per Hegel, la concordanza del sapere assoluto con se stesso: «la verità che realmente è non concorda con altro, ma con se stessa, e nulla è al di fuori di lei, ma ciò che afferma, lo è anche, e ciò che essa è, lo afferma»¹⁹. La trattazione del dubbio di Plotino giunge pertanto al risultato: «Una essenzialità (*mia physis*) è quindi per noi lo spirito, tutto l'ente e la verità»²⁰.

III

Plotino giunge quindi, di fatto, al medesimo risultato della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel: lo spirito che sa se stesso è la quintessenza della verità e dell'essere, il suo sapere è sapere assoluto, onnicomprensivo e indubitabilmente certo. Con ciò, in relazione alla nostra questione intorno al carattere «soggettivo» del *nous* di Plotino già molto è stato acquisito, poiché il *nous* presenta due tratti essenziali della soggettività idealistica: il suo saper-sì è il fondamento di tutto il sapere, ed è l'identità di pensiero e essere – nella terminologia idealistica: di soggetto e oggetto –. Possiamo immediatamente aggiungere che questa identità, anche per Plotino, contiene in se stessa la differenza, poiché il suo *nous* non sa se stesso come monadepensiero priva di mondo e indifferenziata, bensì come totalità dispiegata di tutto l'ente. L'identità dello spirito con se stesso contiene pertanto non soltanto la differenza del saputo e del conosciuto, ma anche l'intera differenzialità dell'ente in sé.

Resta però da chiedersi come Plotino determini più nel dettaglio il rapporto del *nous* che si sa con le idee. Se il *nous* è identico alle idee, esso scopre semplicemente le idee e se stesso, oppure li porta anche all'essere? E se il *nous* sa nel suo saper-sì la totalità delle idee, come si attua il suo sapere *di se stesso*? Come può il *nous* sapere se stesso come *unità*, se esso in quanto sapente si distingue dal saputo e se il saputo è la molteplicità delle idee?

19 Ivi, 2, 18-20. A Z 19 leggo *all'ho legei* invece della dizione trädita *allo legei*, cfr. V 3, 5, 25-26). Cfr. su questo concetto di verità W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*, Frankfurt 1991, p. 195 e ss..

20 Plotino, *Enneadi*, V 5, 3, 1-2.

Questi interrogativi non sono proiettati su Plotino a partire dall'Idealismo, ma è egli stesso a porli²¹. Esaminiamo anzitutto la sua risposta alla questione della produttività del pensiero, poiché da questa risulta, al contempo, la sua risposta alle questioni dell'attuarsi e dell'unità del rapportarsi a sé pensante dello spirito.

Che il *nous* divino crei le idee come modello della creazione del mondo, lo aveva insegnato Filone²². Plotino si volge però espressamente contro la rappresentazione diffusa nel Medioplatonismo secondo cui il *nous* produce le idee pensandole²³. Il modello tecnomorfo del produrre interpreta la connessione tra il *nous* e le idee in modo troppo estrinseco e svuota in tal modo il *nous* stesso; questo non è più la quintessenza della pienezza dell'essere, ma una vuota potenza di creazione e di pensiero. Plotino, di contro, mette in campo l'intenzionalità del pensiero che l'essere, al quale essa si rapporta e in cui essa si compie, deve sempre già presupporre. L'essere precede necessariamente il pensiero, perché il pensiero è sempre un cogliere l'essere e senza l'essere non avrebbe alcun contenuto. Ma questa priorità dell'essere non significa affatto che l'essere sia trovato e assunto dal pensiero al pari di un impensato e di un incomprensibile predato. La priorità dell'essere rispetto al pensiero è piuttosto da pensare all'interno dell'identità di entrambi; essa significa per Plotino solo che la struttura dell'identità dell'essere e del pensiero può essere sensatamente esplicata solo a partire dall'essere e

-
- 21 Cfr. in proposito e in seguito con tutte le relative argomentazioni J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, cit., p. 275 e ss. Cfr. anche J. Halfwassen: *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*, Mainz-Stuttgart 1994 (Abhandlung der Akademie der Wissenschaften Mainz, Jahrg. 1994, Nr. 10), in particolare p. 24 e ss. – Quanto presento di seguito è stato da me sviluppato in maniera più approfondita e circostanziata di quanto in questa sede mi era possibile nel mio *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004 (Beck'sche Reihe Denker), pp. 64-84.
- 22 Cfr. ad esempio Filone, *De opificio mundi* 8 e ss., in particolare 16-20, 29 e ss. Cfr. in proposito J. Dillon, *The Middle Platonists*, Ithaca-New York 1996², p. 158 e ss. Per la concezione medioplatonica delle idee come pensieri di dio che il *nous* divino, considerato nelle scuole platoniche del periodo imperiale come il principio supremo, produce pensando cfr. J. Dillon, *Alcinous: The Handbook of Platonism*. Translated with an Introduction and Commentary, Oxford 1995², p. 66 e ss. e 94 e ss.
- 23 Cfr. – anche per quanto segue – in particolare Plotino, *Enneadi*, V 9, 7, 8-8, 22. Una presentazione appropriata della soluzione plotiniana con discussione dei testi più importanti è data da K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, cit., pp. 116-120.

non a partire dalle immagini di fantasia di un atto di pensiero inteso come un vuoto rappresentato.

Plotino pensa l'essere non come immediatezza indeterminata nel senso di Hegel e neanche come semplice sussistere, bensì come *pura attività* (*energeia*)²⁴, e precisamente come un'attività di assoluta *automediazione* e *autorimpimento*, che in quanto tale è già pensiero. L'essere è per Plotino l'assoluta pienezza, e questa pienezza è l'unità di tutte le idee, l'*Uno-che-è* di Platone²⁵. L'Uno-che-è produce le idee per il fatto che in se stesso si distingue in una molteplicità di unità essenti, vale a dire proprio le idee, e tuttavia nel compimento di questa autodivisione ritorna in se stesso come unità e in questo modo, sebbene divenga molteplice, resta identica unità con sé. Questo autodispiegamento dell'essere non è un processo temporale, ma piuttosto si compie libero da ogni processo in un'eternità senza tempo²⁶. Quanto qui Plotino anticipi la struttura di autoriferimento dell'universalità concreta in Hegel lo dimostra un suggestivo passo sul quale già Hegel richiama l'attenzione e in cui Plotino discute il problema del senso in cui l'Uno-che-è è il fondamento delle idee:

Forse non si potrebbe neanche dire che l'Uno-che-è sia il fondamento (*aition*) delle altre idee, ma si dovrebbe concepire queste per così dire come suoi momenti (*mere*) e suoi elementi (*stoicheia*) e il tutto come una essenzialità unitaria che solo attraverso il nostro pensare per concetti (*epinoia*) viene per così dire scomposta, mentre esso stesso per la sua forza meravigliosa è Uno in Tutto, mentre appare come Molti e diviene Molti, quando per così dire si muova, e questa molteplicità della sua essenzialità fa sì che l'Uno non sia Uno. Noi traiamo da esso parti, le poniamo ogni volta come un'unità particolare e la chiamiamo idea (*genos*), senza sapere che non abbiamo scorto l'intero in un colpo solo, ma abbiamo solo tratto fuori una parte e poi di nuovo riconnesso le parti, poiché non possiamo trattenerle a lungo; infatti esse tendono a ritornare a se stesse. Per questo motivo le lasciamo andare di nuovo nell'intero e le lasciamo nuovamente diventare Uno, o piuttosto, essere Uno²⁷.

24 Cfr. ad esempio Plotino, *Enneadi*, V 9, 8, 15; V 3, 5, 33-36; riferimenti simili ricorrono molto spesso.

25 Cfr. ad esempio Plotino, *Enneadi* III 6, 6, 7-23. Cfr. in proposito J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, cit., p. 275 e ss., così come Id., *Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 55 (2002), pp. 497-516.

26 Cfr. in proposito il fondamentale volume di W. Beierwaltes, *Plotin: Über Ewigkeit und Zeit. Enneade III 7*, Frankfurt 1995³, in particolare pp. 35-49 e pp. 149-214.

27 Plotino, *Enneadi* VI 2, 3, 20-32. Hegel si riferisce a questo passo in *Werke*, cit., p. 451 e ss.

Che l'unità dell'essere non scompaia nel compimento del suo autodispiegamento nella molteplicità delle idee, ma piuttosto si mantenga come unità e nella molteplicità dispiegata ritorni in se stessa, viene dimostrato da Plotino nel senso che ogni singola idea contiene in se stessa al contempo l'intero di tutte le idee²⁸, quindi è la stessa unità dell'essere, e viene separata artificialmente da questo intero soltanto dal pensiero discorsivo, ma non dal *nous*: «nello spirito il singolare è eternamente dall'intero ed è in uno singolo e tutto»²⁹. Perciò l'Uno-che-è resta identico a se stesso nelle sue differenze. Le idee sono quindi i momenti articolanti dell'essere proprio nel senso in cui Hegel parla di momenti del concetto, ognuno dei quali è l'intero del concetto³⁰. Con ciò, a partire dall'essere, diviene trasparente l'identità di essere e pensiero che è il *nous*. L'Uno-che-è, l'unità dell'essere, è esso stesso pensiero e *nous*, perché si dispiega nelle idee e attraverso questo auto-dispiegamento ritorna a se stesso, cosicché al contempo toglie e conserva, nel senso hegeliano, tutta la molteplicità dispiegata nella sua unità; in tal modo l'essere è unità-tutto compiuta³¹.

L'autodispiegamento dell'Uno-che-è nella molteplicità delle idee ha perciò in se stesso già il carattere del *rapportarsi a sé spirituale*; esso, in quanto automediazione dell'essere, è pensiero che ha la forma dell'essere, pensiero espresso nell'essere stesso che Plotino chiama *ousiodes noesis*³². L'essere stesso è in se stesso pensiero poiché solo così esso è la pienezza delle idee che si media attivamente verso se stessa³³. Il *nous* sta allora al cospetto delle idee non come un soggetto da esse differente ma è identico con l'essere come unità-tutto che media sé verso se stessa: lo spirito è autocompiimento della totalità concreta delle idee. Per la nostra domanda sul carattere soggettivo del *nous* è altrettanto importante che il movente di questa automediazione sia, secondo Plotino, l'intenzionalità del pensiero che si compie soltanto nel completo possesso di sé che si sa. Alla domanda posta dallo stesso Plotino: come diventa l'unità dell'essere molteplicità delle idee e, con questo, spirito? Egli stesso risponde: «lo spirito comin-

28 Cfr. ad esempio Plotino, *Enneadi* V 9, 8, 1-8; V 1, 4, 26-28; III 8, 8, 41-48; V 8, 4; VI 7, 14; VI 2, 20-21; I 8, 2, 15-19 e spesso anche altrove.

29 Ivi, V 8, 4, 22 e ss.

30 Cfr. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830, § 160. Che Hegel proprio con la totalità concreta del concetto riprenda Plotino (e Proclo), lo sottolinea a ragione A. Doz, *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnelles de l'ontologie*, Paris 1987, in particolare p. 178 e ss.

31 Cfr. ad esempio Plotino, *Enneadi* III 6, 6, 21-23.

32 Ivi, V 3, 5, 37. Cfr. in proposito J. Halfwassen, *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*, cit., p. 29 e ss., 44 e ss., 56.

33 Cfr. ad esempio anche Plotino, *Enneadi* V 6, 6, 17-23; V 1, 4, 27-28.

cia come unità semplice, resta però non come aveva cominciato ma senza accorgersene diventa da se stesso molteplice, come in sonno profondo e dispiega il suo sé perché vuole avere tutto in sé»³⁴.

Il dispiegamento dello spirito a partire da un'unità non dispiegata non è quindi un accadere indifferente ma si fonda in un voler-possedere-se-stesso dello spirito e, con ciò, nella spontaneità del pensiero stesso che attraverso il suo compiuto autodispiegamento *sua sponte* giunge a sé, alla stregua di qualcuno che si risveglia dal sonno. Al contempo, il paragone plotiniano con il processo del risveglio rende anche chiaro che il pervenire-a-sé dello spirito si compie sì spontaneamente, ma non in maniera arbitraria e senza scopo. L'atto spontaneo dell'autocostituzione dello spirito presuppone però già sempre, come l'azione fichtiana, ogni coscienza costituita. Esso tuttavia non è inconoscibile, bensì il *nous* sa se stesso come unità dell'essere sviluppata e contenente in sé l'intera molteplicità delle idee; esso sa, al contempo, la struttura che ritorna in se stessa del suo autodispiegamento, e sa che compie questo autodispiegamento a partire dalla sua propria spontaneità. Il *nous* sa, dunque, se stesso come *telos* del dispiegamento dell'essere nelle idee e, allo stesso tempo, come fondamento di questo autodispiegamento che gli dà inizio e lo regge in tutti i suoi gradi.

IV

La metafisica plotiniana del *nous* concorda allora nei risultati non solo con la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, ma anche con la sua *Scienza della logica*. Plotino anticipa concezioni fondamentali della metafisica della soggettività di Hegel nel fatto che egli 1) pensa il dispiegamento dell'essere nella totalità delle idee come automediazione pensante dell'essere; 2) fonda la relazione a sé del pensiero nella totalità concreta delle idee, nella cui diversità l'essere resta unità identica con sé e 3) lascia che questo autodispiegamento dell'essere a spirito sia fondato nella spontaneità dello spirito stesso. Permangono, tuttavia, rilevanti differenze da Hegel. Le più importanti sono sistematicamente in relazione le une con le altre.

Plotino accentua talmente l'unità del *nous* da escludere conseguentemente da esso ogni discorsività. Il sapere che si rapporta a sé del *nous* ha il carattere di un'intuizione intellettuale, di un *idein kai aisthanesthai*³⁵, come quando Plotino pensa la *noesis*, che, come Platone e Aristotele, divide siste-

34 Ivi, III 8, 8, 30-34.

35 Ivi, V 3, 4, 4; cfr. inoltre ad esempio I 6, 8, 25 e ss.; II 9, 1 35 e ss.

maticamente dalla forma discorsiva di pensiero della *dianoia*, del *logismos* o dell'*epinoia*. L'autointuizione intellettuale del *nous* consiste semplicemente nel fatto che essa contiene sì in sé la differenza – l'intera differenzialità eideica del mondo delle idee –, ma non conosce alcun ricadere delle differenze fuori l'una dall'altra in direzione della separatezza e dell'autonomia come il pensiero discorsivo, al quale Plotino nega, proprio a causa di questa separatezza dei suoi momenti, assoluta certezza e la possibilità di una compiuta autoconoscenza³⁶. Nella totalità concreta del *nous* tutte le differenze – tutte le idee particolari – sono i momenti immanenti di un'unità inscindibile di fronte alla quale tali momenti non ottengono alcuna autonomia e dalla quale il pensiero discorsivo li separa solo attraverso un atto di astrazione. Poiché il compiuto sapere-sé dello spirito si realizza attraverso la totalità concreta delle idee nell'Uno-che-è, esso basta a se stesso; non ha bisogno – diversamente che in Hegel – di ulteriori dispiegamento e mediazione discorsivi per giungere completamente a se stesso, poiché esso, in forza dell'unità inscindibile di tutti i momenti nel *nous*, è sempre già interamente in ognuno dei suoi momenti particolari presso se stesso. Diversamente da Proclo, Plotino non conosce alcuna interpretazione speculativa del sillogismo, nella cui unione dei momenti discorsivi separati Proclo, similmente a Hegel, vede l'autopresentazione dell'unità autorapportantesi del *nous*³⁷.

Alla rigorosa esclusione plotiniana della discorsività dall'unità dello spirito si legano due ulteriori differenze da Hegel. Plotino, infatti, attribuisce ad ogni singola idea per sé già autorelazione pensante e carattere di spirito, dal momento che ogni idea è momento integrativo dell'uni-totalità del *nous* e quindi contiene questa già in se stessa³⁸. La compiuta autorelazione dello spirito, il suo sapere di se stesso come della quintessenza della verità e dell'essere, si realizza sì attraverso l'autodispiegamento dell'Uno-che-è come risultato di questo dispiegamento; questo risultato, però, è in generale un risultato soltanto a partire dalla prospettiva separante del pensiero discorsivo; nell'unità simultanea del *nous* è sempre già compiuta l'automediazione dell'Uno-che-è in ciascuno dei suoi momenti. Il *nous* è per così dire «dispiegato senza dispiegarsi»³⁹. La metafora del dispiegamento si rivela come una costruzione ausiliaria da parte nostra.

36 Cfr. in particolare ivi, V 3, 2-4 e II 9, 1, 33 e ss., 40 e ss.; cfr. in proposito J. Halffwassen, *Geist und Selbstbewußtsein*, cit., pp. 14-24 e pp. 49-57.

37 Cfr. Proclo, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, ed. V. Cousin, Paris 1864, Col. 1152, 2-8.

38 Cfr. Plotino, *Enneadi*, III 8, 8, 41-48; V 1, 4, 26 e ss.; V 9, 8, 1-8; VI 7, 17, 26 e ss. e anche più spesso.

39 Ivi, VI 8, 18, 18.

Stando così le cose, è per Plotino un problema di importanza piuttosto rilevante anche la divisione e la sistematizzazione dei singoli gradi dell'automediazione dello spirito, dall'unità non dispiegata dell'essere originario sino alla totalità delle idee che pensa se stessa. Plotino si accontenta della deduzione sistematica delle più fondamentali determinazioni della riflessione quali quiete e movimento, identità e alterità, perché sono sufficienti a comprendere la totalità concreta dello spirito, la sua unità con sé nella differenza⁴⁰. Plotino ha certamente accennato ad un'ulteriore sistematizzazione e gerarchizzazione dell'intero regno delle idee, soprattutto attraverso la sua ripresa della teoria platonica dei numeri ideali⁴¹, ma non l'ha svolta sin nei particolari. Un sistema logico che sviluppa tutte le determinazioni di pensiero in una connessione sistematica nel senso di Hegel manca in Plotino, cosa che Hegel gli riprovera come «mancanza dialettica»⁴².

V

La differenza più importante e di maggior peso da Hegel, tuttavia, sta nel fatto che Plotino rinviene il fondamento dell'unità autorappresentandosi dello spirito non in questo stesso, bensì nel suo riferimento di trascendenza ad un assoluto che non esibisce più in alcun modo tratti di soggettività: l'Uno stesso. L'Uno stesso si trova non solo «al di là dell'essere» e «al di là dello spirito», ma trascende radicalmente ogni pensabilità in modo tale da poter essere distinto da tutte le determinazioni del pensiero solo tramite una teologia negativa o una henologia⁴³. La fondazione plotiniana della soggettività concorda nell'essenziale con il tardo Fichte e con il tardo Schelling. Pure Plotino va ben oltre Fichte e Schelling nelle conseguenze e nella radicalità con cui tiene ferma la pura trascendenza dell'assoluto. Entrambi, infatti, attribuiscono all'assoluto trascendente – quasi come Cusano – alcuni tratti della soggettività, quando ad esempio Fichte parla dell'assoluto

40 Cfr. su questo K. H. Volkman-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, Frankfurt 1966³, pp. 93-118.

41 Cfr. ad esempio Plotino, *Enneadi* III 8, 8, 32 e ss.; VI 6, 9, 29 e ss.; VI 2, 19-22.

42 Cfr. Hegel, *Werke*, cit., p. 463.

43 Cfr. su questo e sull'origine di questa concezione dell'assoluto come pura trascendenza da Platone e Speusippo, J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München-Leipzig 2006². Cfr. anche J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, cit., pp. 257-320.

come di «una singolarità in sé chiusa di essere immediatamente vivente»⁴⁴ o Schelling di «personalità assoluta» e addirittura di «spirito assoluto»⁴⁵. Plotino è del tutto libero da quest'ambiguità; egli conserva l'Uno stesso nella sua assoluta trascendenza da qualsivoglia determinazione: «Esso è il nulla di tutto ciò di cui è origine e precisamente per il fatto che esso – dal momento che niente può essere detto di esso né essere, né essenza, né vita – è ciò che trascende tutto questo»⁴⁶.

La mia domanda conclusiva non può allora essere che questa: Plotino limita nuovamente o toglie del tutto il carattere di soggettività del suo *nous*, quando fonda la relazione a sé del pensiero in un prioritario riferimento di trascendenza di ogni rapporto a sé, che solo rende possibile la relazione a sé in quanto tale?

Se si va da Hegel a Plotino è sorprendente constatare che Plotino fonda la necessità di andare oltre il *nous*, cioè la distinzione tra il fondamento assoluto d'unità del pensiero e il pensiero stesso, proprio con l'autoreferenzialità del pensiero e con la sua forma di unità specifica conseguente alla sua autoreferenzialità⁴⁷. La forma d'unità del *nous* è la totalità concreta, l'unità con sé nella differenza, quindi, pensando categorialmente, l'unità di identità e alterità. Questa forma d'unità è propria necessariamente del pensiero in forza della sua relazione a sé, perché la relazione a sé non può essere pensata diversamente che attraverso la distinzione del sé che si relaziona a sé da se stesso, cosa che non toglie la sua identità con se stesso, ma precisamente la costituisce: «Ciò che pensa, se pensa, deve trovarsi in una dualità [...] e il pensiero deve essere sempre nell'alterità e, al contempo, necessariamente nell'identità; e ciò che in senso proprio è pensato deve essere, in rapporto allo spirito, tanto il medesimo quanto un altro»⁴⁸. Senza la dualità dell'alterità, il pensiero non avrebbe nulla da poter pensare, non sarebbe insomma affatto pensiero; e senza l'identità nella differenza ciò che esso pensa non sarebbe se stesso.

44 J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804*, gereinigte Fassung hrsg. von R. Lauth und J. Widmann unter Mitarbeit von P. Schneider, 2. Aufl., Hamburg 1986, p. 160.

45 F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42* (Paulus-Nachschrift), hrsg. von M. Frank, 2. Aufl., Frankfurt 1993, p. 174; Id, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Teilband 1., hrsg. von W. E. Ehrhardt, Hamburg 1992, p. 78.

46 Plotino, *Enneadi* III 8, 10, 28-31.

47 Cfr. in proposito J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, cit., p. 48 e ss., 70 e ss., 81 e ss., pp. 157-173 con le relative argomentazioni. Quanto segue è sviluppato in maniera più approfondita e circostanziata di quanto possibile in questa sede in J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, cit., pp. 84-97.

48 Plotino, *Enneadi* V 3, 10, 23-26.; cfr. VI 7, 39, 4-9; V 6, 1, 6-14.

Il pensiero è quindi la forza di tenere insieme identità e alterità in se stesse in unità. Plotino si interroga sul fondamento al quale il pensiero deve questa forza capace di unire identità e alterità. Questo potere di istituire unità, che riconduce costantemente ad unità ogni scissione e diversità, è il fondamento della relazione a sé del pensiero e al contempo della sua produttività, del suo autocompiimento con le idee. Per quale ragione il pensiero non può avere questa potenza d'unità da se stesso? La risposta di Plotino recita: perché il pensiero si costituisce attraverso il distinguere e il distinguere stesso è possibile solo sul presupposto di un'unità originariamente indifferenziata, che precede ogni differenza⁴⁹.

Il pensiero pone se stesso contemporaneamente alle idee attraverso un atto originario di autodifferenziazione dell'Uno-che-è. Questo atto di differenziazione presuppone però già sempre l'unità semplice originariamente indifferenziata in quanto tale. Il pensiero, inoltre, nella sua relazione a sé proviene soltanto da quella distinzione per il fatto che l'unità ritorna in se stessa a partire dalla sua distinzione: *to oun hen duo gegone kai ta duo hen*⁵⁰. La potenza d'unità eccede dunque ogni differenza. Questa potenza d'unità, di ritornare a sé dalla differenza e di restare presso se stesso nella differenza, costituisce la relazione a sé del pensiero, cioè costituisce il pensiero *in quanto* pensiero. Essa, quindi, non deriva dal pensiero stesso, piuttosto questo la presuppone sempre. Poiché il pensiero è in se stesso, anche per quel che ne riguarda l'origine, distinzione e unificazione, non può ottenere da sé la potenza d'istituire un'unità che eccede e determina ogni differenza; esso la deve, piuttosto, ad un fondamento unitario che è più originario di se stesso.

Il fondamento assoluto e origine d'ogni unità, che solo rende possibile l'unità che è divisibile e si mantiene nella differenza come unità, è l'Uno assoluto, l'Uno stesso; esso in quanto pura unità è rigorosamente al di là di ogni molteplicità e diversità e, per questo, anche sempre al di là di ogni molteplice determinazione del pensiero. In ragione della sua assoluta trascendenza anche il procedere dell'Uno-che-è da lui resta necessariamente inconcepibile; essere e pensabilità si formano, dunque, solo tramite questo processo che, proprio per questo, precede in quanto tale, irraggiungibile, ogni pensiero che intende comprenderlo⁵¹. Com'è noto, Plotino definisce il procedere del secondo Uno dall'assoluto solo per immagini e metafore, il cui senso risiede proprio nel chiarire l'aspetto sovrarazionale e sovraconcettuale di questo procedere; si tratta quindi di metafore assolute, non sostituibili da concetti, nel senso inteso da Blumenberg⁵².

49 Cfr. ad esempio ivi, V 3, 10, 40-46; cfr. anche V 1, 4, 33-41; V 4, 2, 7-12.

50 Ivi, III 8, 11, 5 e ss.

51 Cfr. in proposito J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, cit., p. 107 e ss..

52 Cfr. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt 1998, p. 176 e ss..

Ciò che di contro può essere agevolmente compreso è che lo stesso secondo (Uno), che proviene in un modo inconcepibile dall'impensabile Uno al di là dell'ente, deve essere una unità, e precisamente una unità che ha in sé la forza di scindersi e di divenire molteplice e di restare, malgrado ciò, unità. Allo stesso modo si capisce come questo secondo ed essente Uno debba il suo carattere d'unità all'Uno stesso, e precisamente per il fatto che esso nell'atto del suo stesso procedere si volge indietro verso la sua origine assoluta e al di là dell'ente; questo volgersi all'Uno assoluto costituisce il procedere del secondo Uno in quanto unità⁵³. Inoltre l'Uno-che-è deve al suo riferimento di trascendenza ad un assoluto al di là non solo la sua unità originaria, ma anche la forza di distinzione di questa unità e di ricomposizione delle differenze⁵⁴; anche la forza di distinzione, quindi, è una potenza di unità, dal momento che la distinzione dell'Uno-che-è conduce sempre alla formazione di nuove unità e che lo stesso distinguere è, dunque, un atto di formazione di unità⁵⁵. Questa formazione d'unità attraverso la distinzione costituisce la produttività del pensiero, poiché produce le idee come contenuti distinti del pensiero; e la formazione d'unità attraverso l'unificazione delle differenze compie l'autoriferimento del pensiero, poiché per suo tramite esso guarda la sua attività formatrice di unità come l'unità che comprende conservando in sé tutte le differenze⁵⁶. La forza formatrice l'unità e le unità del pensiero si deve allora alla sovrabbondante potenza dell'Uno stesso, al quale il secondo che procede da lui si rivolge nell'atto del suo procedere. Proprio la produttività del pensiero si deve, quindi, al riferimento di trascendenza originario dello spirito all'Uno al di là, riferimento che precede ogni relazione a sé e solo la rende possibile; solo la sovrabbondante potenza dell'assoluto dà al pensiero la forza della sua propria unità che si rapporta a sé, unità in forza della quale lo spirito si costituisce come essere compiuto⁵⁷.

Il riferimento di trascendenza all'Uno non è perciò, come Plotino stesso sottolinea, una limitazione della produttività e della spontaneità dello spirito, ma il suo fondamento⁵⁸. Il rapportarsi a sé del pensiero si realizza

53 Cfr. su questo e quanto segue J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, cit., pp. 130-149; Id., *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, cit., pp. 328-350 con le relative argomentazioni.

54 Cfr. Plotino, *Enneadi* VI 7, 15, 10 e ss. Cfr. su questo in maniera più approfondita J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, cit., p. 93 e ss.

55 Così esplicitamente ivi, 17, 29-31. Cfr. Platone, *Parmenide*, 142 DE.

56 Cfr. ad esempio Plotino, *Enneadi* VI 7, 17, 14-33.

57 Cfr. ivi, 40, 10-20.

58 Cfr. ivi, 15, 15 e ss.; 40, 10 e ss.

proprio nel momento in cui l'origine assoluta si sottrae necessariamente al secondo che nasce e che a essa stessa si rivolge. In quanto pura unità, l'assoluto resta assolutamente trascendente ogni pensabilità; quindi, pensabile positivamente è soltanto ciò che in quanto unità contiene allo stesso tempo in sé differenze. Proprio per questo, tuttavia, dal momento che l'Uno stesso trascende ogni pensabilità, il rivolgimento del secondo all'unità si compie solo per il fatto che esso divide in sé la sua unità propria ricevuta dal rivolgersi all'assoluto e guarda se stesso come unità in sé divisa e diviene così pensiero⁵⁹; il pensiero, in questo senso, attraverso la distinzione della sua propria unità produce spontaneamente se stesso e ciò che esso guarda, ovvero la totalità concreta delle idee⁶⁰. L'assoluto che giace oltre ogni pensabilità, quindi, proprio *attraverso* la sua pura trascendenza tramite cui si sottrae al pensiero, conferisce a questo stesso il suo potere di autocostituzione nella produzione del compimento eidetico dell'essere. L'Uno dà ciò che esso stesso non ha, come formula Plotino, sottolineandone il paradosso⁶¹.

Questa autocostituzione dello spirito nel suo riferimento di trascendenza all'Uno assolutamente al di là, vale a dire la sua fondazione attraverso la strapotenza che agisce in lui istituendo l'unità interna dell'Uno, è anche l'autentica ragione per cui l'unità dello spirito esclude ogni discorsività. Il *nous* è precisamente in ciò l'«immagine dell'assoluto (*eikon ekeinou*)»⁶², per il fatto che la sua unità toglie in sé ogni molteplicità e diversità, e non in una semplicità pura e assoluta, ma in un'inscindibile uni-pluralità, nella quale non si giunge ad alcuna emancipazione del molteplice⁶³. L'emancipazione del molteplice si compie soltanto tramite l'anima che proviene dal *nous*, in cui il *nous* abbandona se stesso per divenire mondo⁶⁴.

VI

Possiamo quindi concludere: Plotino pensa il *nous* precisamente nella costellazione tra la relazione a sé del pensiero, la sua produttività e il fondamento della sua unità a partire dalla quale l'Idealismo moderno concepisce la soggettività. Come tutti i pensatori della soggettività da Cartesio in

59 Cfr. soprattutto ivi, V 3, 11, 1-16.

60 Cfr. ivi, VI 7, 15-17.

61 Ivi, 15, 19 e ss.

62 Ivi, V 1, 7, 1.

63 Cfr. ad esempio ivi, VI 7, 40, 15 e ss.; V 1, 7, 30 e ss.

64 Cfr. in proposito J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, cit., cap. V (pp. 98-128).

poi, Plotino concepisce il sapere che si riferisce a sé dello spirito come il fondamento di tutto il sapere e di ogni certezza. Come l'Idealismo speculativo tedesco egli concepisce lo spirito che si sa come l'identità dinamica, non tautologica, di pensiero ed essere, dal cui rapportarsi a sé provengono le forme del mondo. In aspetti centrali egli anticipa il concetto di spirito di Hegel. Nella fondazione del pensiero che si relaziona a sé egli risulta contiguo con le tarde filosofie di Fichte e Schelling. Tuttavia, tanto la trascendenza dell'assoluto quanto la fondazione della relazione a sé dello spirito nel suo riferimento di trascendenza, incluso il fatto che questo non indica alcuna limitazione della produttività dello spirito, divengono in Plotino molto più chiari che in Fichte e in Schelling. In questo senso Plotino non appartiene solamente alla preistoria della soggettività, ma la sua metafisica dello spirito possiede un proprio peso sistematico, che si pone da pari accanto alle tre forme compiute dell'Idealismo tedesco e, perciò stesso, rivendica attualità filosofica. Sono troppo filosoficamente rilevanti le intuizioni di Plotino per lasciarlo *soltanto* agli storici della filosofia.

(Traduzione di Pasquale Turrisi)

ANDREA LE MOLI

LA PREISTORIA DEL SOGGETTO

Riflessioni sul *cogito* cartesiano

1. Introduzione

L'origine della nozione «moderna» di soggetto è sicuramente controversa. Ma questo forse non tanto perché sussista incertezza sul momento della sua nascita, quanto nel senso che essa sembra nascere in virtù di una «controversione», ossia di una sorta di contrapposizione interna ad una nozione preesistente. Il soggetto assume infatti il suo senso moderno quando inizia a riferirsi in maniera problematica a qualcosa che riconosce come suo correlato oppositivo indissolubile: l'oggetto. La problematicità di questo riferimento sta nel fatto che, nell'attimo stesso in cui il soggetto si scopre costitutivamente riferito ad un oggetto, e quindi per essenza termine di una opposizione, non solo inizia a rivendicare una funzione costituente nei confronti di ciò che gli si presenta come opposto, ma persegue questa esigenza al punto di contrapporsi internamente, tematizzando cioè la propria articolazione interna per presentarsi come oggetto a se stesso.

Se si vuole individuare il momento preciso in cui ciò accade, si deve fare anzitutto riferimento a quel processo storico in cui le lingue filosofiche accertano un uso correlato dei due termini, fino a quel punto distinti ma non omologhi né contrapposti: soggetto/soggettivo (*subjectum*, *subjective*, *subjekt*) e oggetto/oggettivo (*objectum*, *objective*, *objekt*). È quanto accade ad esempio nel dibattito tra gli orientamenti della neoscolastica e del cartesianesimo tra i secoli XVII e XVIII e che vede i due fronti, aldilà delle opposizioni di fondo, condividere un uso radicalmente rinnovato delle nozioni di *subjectum* e *objectum*. Questa esigenza, che accomuna i due schieramenti, è il segno di una tendenza generale a risemantizzare nozioni che si presentavano internamente sfaccettate (*subjectum*, *substratum*, *hypokeimenon*, *substantia*, *subjekt* – ma anche *objectum*, *antikeimenon*, *objekt*, *gegenstand*) ma non ancora pensate all'interno di una relazione di corrispondenza biunivoca. È dunque possibile che il fatto che la nozione moderna di soggetto nasca con l'instaurazione di una con-

nessione non presente nel suo significato originario (soggetto come ciò che è costitutivamente riferito/contrapposto ad un oggetto) contribuisca a segnare il destino controverso.

Ma se la storia della soggettività moderna comincia con l'instaurazione di questa relazione problematica, è tuttavia alla sua preistoria che bisogna guardare per capire in che modo questa controversione sia stata possibile; al momento storico cioè, in cui, per la prima volta dalla modificazione di alcune nozioni appartenenti alla tradizione si genera un'istanza nuova: quella di una soggettività che vive della propria tendenza a generare contrapposizioni fino a contrapporsi internamente a se stessa. La nostra tesi è che questo momento corrisponda a quella maturazione della proposta filosofica cartesiana che si raggiunge nelle tre edizioni delle *Meditazioni di filosofia prima* (dal 1641 al 1643) ma che è a ben vedere il frutto di una impostazione problematica che permane costante sin dalla redazione delle *Regole per la direzione dell'ingegno* (databile alla fine degli anni Venti) e del *Mondo* (1633).

2. Soggetto e sostanza in Cartesio

Se si guarda unicamente al significato che le espressioni «soggetto» e «oggetto» assumono in Cartesio, è com'è noto difficile considerare l'autore francese sostenitore o precursore di una qualunque teoria della soggettività. E questo perché Cartesio, iscritto in una pratica lessicale che muterà solo successivamente a lui, non ha ancora formalizzato a livello dei termini il rapporto da lui istituito tra l'Io pensante (nel linguaggio cartesiano: la «mente») come principio costituente ed il resto della realtà (mentale ed extramentale) come costituita da questo principio. La posizione di Cartesio a principio di tutte le teorie moderne della soggettività si attesta invece per il fatto che in lui l'istituzione di una correlazione fondamentale tra soggetto e oggetto avviene proprio in virtù di quella dinamica oppositiva che abbiamo descritto. Questa dinamica assume nel suo pensiero la veste di una *doppia* opposizione: 1. quella tra la sfera dell'Io/Mente e la sfera del mondo/corpi esterni e 2. quella interna alla stessa sfera dell'Io/Mente tra un nucleo centrale di autoconsistenza ed una serie di articolazioni che consistono solo in quanto riferibili al nucleo.

Le istanze che concorrono alla formazione di un soggetto cartesiano in senso moderno possono essere infatti riassunte in due principali: 1. l'aver posto l'«Io» personale (soggettivo) come polo di autoevidenza che svolge funzione di fondamento/sostrato rispetto all'evidenza di ogni altro conte-

nuto di pensiero; e 2. l'aver interpretato questo rapporto tra i contenuti di pensiero e l'Io secondo un modello sostanzialista.

Questo modello deriverebbe da una concezione del pensiero come attività uniforme che trae la propria differenziazione interna dal correlato oggettuale cui di volta in volta si riferisce. L'unità del pensiero sarebbe cioè la relazione tra una matrice unitaria (un sostrato) ed una serie di modi (intellezione, immaginazione, intuizione, senso, volontà, ecc.) che di questa sono articolazioni. L'Io personale cartesiano erediterebbe in questo senso la funzione corrispondente al termine greco *hypokeimenon*, nel senso per cui 1. perpetuerebbe il modello di relazione sostanziale tra un soggetto e le sue predicazioni, 2. diventerebbe materia/sostrato puro di un'articolazione molteplice di stati; 3. istituirebbe una relazione di fondamento tra l'autoconsistenza di un'istanza centrale e l'articolazione molteplice dei suoi modi¹.

La dinamica oppositiva che definisce questo modello si precisa per il fatto che la sostanzialità della sfera mentale si ottiene tramite la consapevolezza che essa ha di sé e delle sue articolazioni, secondo un movimento ad un tempo riflessivo e concentrico. Tale dinamica fa sì che si possa riconoscere un atto di pensiero solo nella misura in cui esso è riferibile ad un'istanza centrale che di tale atto è consapevole. La consapevolezza che il nucleo centrale ha dei propri atti si realizza dunque tramite *un altro atto* di pensiero: l'atto di *coscienza*. Quest'ultimo è dunque un particolare atto che si applica a tutti gli atti di pensiero nella misura in cui questi sono riferibili a un sostrato unitario.

È importante analizzare nel dettaglio questo punto perché in esso risiede, a ben vedere, la possibilità di intendere l'intera impostazione cartesiana. Il contenuto dell'atto di coscienza è tanto un altro atto di pensiero quanto il riferimento necessario di questo atto ad un nucleo centrale, ad un «Io». L'atto di coscienza si esprime cioè secondo una formula contratta, ad es.: «Sono cosciente di sentire, volere, immaginare», che in realtà ne contiene una estesa: «sono cosciente di essere "Io" a sentire, volere, immaginare, che cioè tutti questi stati sono riferibili a *me*». In questo modo l'atto di coscienza si definisce nei termini di una distinzione/contrapposizione interna al pensiero in cui, nello spazio di una matrice unitaria esistono atti di pensiero che hanno per contenuto/oggetto altri atti di pensiero, a questi in qualche modo contrapposti. Nell'atto di coscienza si verifica cioè una sorta di microscissione interna per cui una funzione soggettiva come un

1 Cfr. su questo S. Natoli, *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Milano 1996.

atto di pensiero può diventare oggetto (contenuto, correlato) di un altro atto di pensiero. L'atto di coscienza si rivolge pertanto agli atti di pensiero in qualche modo come questi si rivolgono ai loro correlati, oggettivandoli a loro volta.

Identificando nella coscienza la funzione preposta al riconoscimento e alla classificazione degli atti di pensiero, questa dinamica riflessiva dovrebbe permettere (almeno nelle intenzioni) la descrizione del pensiero come campo di oggettualità, vale a dire di guardare alla mente come ad un oggetto isolabile da altri oggetti, dotato di leggi e proprietà specifiche.

Proprio quest'operazione di novità cartesiana ne avrebbe tuttavia segnato, nella storia delle interpretazioni, il destino controverso. Da un lato, infatti, Cartesio avrebbe visto, nella scoperta della struttura concentrico-riflessiva della coscienza, la possibilità di interpretare la mente come un campo oggettuale; dall'altro avrebbe interpretato l'autonomia del pensiero come un modo di perpetuare, pur rinnovandole, le tesi tradizionali della distinzione reale tra mente e corpo e dell'immortalità dell'anima².

Questa fusione tra elementi di novità ed elementi attinti dalla tradizione avrebbe fatto sì che, nella discussione successiva, il modello cartesiano trovasse diverse conferme per quanto riguarda il ruolo centrale della coscienza/consapevolezza nella definizione del pensiero come campo oggettuale, ma opposizioni sempre più decise per quanto riguarda la possibilità di interpretarlo come una «cosa» o una «sostanza».

Si pensi a quanto accade all'inizio del XVIII secolo nell'area filosofica di lingua inglese:

Nel diciottesimo secolo in Gran Bretagna ci fu una rivoluzione nella teoria dell'identità personale. Ai nostri giorni, a cominciare dai primi anni settanta, ce ne fu un'altra. È noto come nella rivoluzione precedente il Sè come anima immateriale sia stato rimpiazzato dal Sè come «mente». Questa sostituzione implicava un movimento che andava dalle accezioni sostanzialiste dell'identità personale, secondo le quali il Sè è una cosa semplice e permanente, verso accezioni relazionali, secondo le quali il Sé consiste essenzialmente di relazioni fisiche e/o psicologiche tra piani temporali differenti di un organismo o di una persona³.

2 Cfr. su questo R. Descartes, *Meditazioni di filosofia prima*, in Id., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2009, p. 683.

3 R. Martin-J. Barresi, *Naturalization of the Soul: Self and personal Identity in the Eighteenth Century*, London 2000, p. IX. Per quanto riguarda il ruolo della consapevolezza/coscienza nella formazione dell'identità personale nella tradizione immediatamente successiva a Cartesio e al conseguente sviluppo del modello relazionale, il riferimento principale è naturalmente a J. Locke, *Saggio sull'intelletto*

E più precisamente:

All'inizio del diciassettesimo secolo i filosofi europei concepivano ancora il Sé al modo in cui esso era stato inteso nei duemila anni precedenti. Il Sé era l'anima, una sostanza immateriale. Ma il diciassettesimo secolo in Europa fu un'epoca di enorme trasformazione intellettuale. Verso la fine del secolo Newton aveva mostrato come ci potesse essere una filosofia naturale del mondo esterno. Progressivamente, i pensatori del diciottesimo secolo furono intenti a mostrare che poteva esserci anche una filosofia naturale del mondo interno. Come conseguenza dei loro tentativi di svilupparne una, verso la fine del diciottesimo secolo il Sé era divenuto la Mente, un sistema naturale dinamico soggetto a leggi generali di crescita e sviluppo⁴.

Ma tutta la ricostruzione del dibattito sulla coscienza nel periodo successivo a Cartesio mostra come la sua novità fosse percepita solo parzialmente come tale. Se infatti è vero che la proposta cartesiana faceva perno su una sostanzializzazione del Sé centrata sull'atto di coscienza, ovvero sull'applicazione di un modello sostanzialista a organizzare il complesso degli stati mentali attorno ad un nucleo di consistenza autoconsapevole, è anche vero che l'assunzione di tale modello veniva spesso considerata un segno di quella accettazione mediata della tradizione aristotelico-scolastica che segna in più luoghi il pensiero cartesiano. E dal momento che un'istanza di liberazione autentica da ogni impalcatura della tradizione sarebbe appartenuta solo all'Illuminismo, il cartesianesimo, soprattutto nei suoi sviluppi successivi, veniva spesso visto come una prospettiva che si reggeva su un'impalcatura teorica e un orizzonte dottrinale assimilabili a quelli che intendeva superare⁵.

umano, in particolare Libro II, cap. XXVII, trad. it. di V. Cicero e M. G. D'Amico, Milano 2004, pp. 591-633. A partire dall'opera di Locke è stato ricostruito il dibattito che animava il Sei-Settecento inglese sul tema della «coscienza» in autori come Th. Hobbes, W. Sherlock, S. Nye, R. Cudworth, S. Clarke, A. Collins, H. Grove, J. Butler, D. Hume, A. Ticker, Th. Reid, ecc. Cfr. in generale su questo R. Martin-J. Barresi, *The rise and fall of the soul and the self. An intellectual history of personal identity*, New York 2006 e sulla posizione di Locke: E. Balibar, *John Locke. Identité et différence. L'invention de la conscience*, Paris 1998; su quella di Cudworth e altri cfr. U. Thiel, *Cudworth and seventeenth-century theories of consciousness*, in AA. VV., *The uses of antiquity*, a cura di S. Gaukroger, Dordrecht-Boston-London 1991, pp. 79-99.

4 Ivi, p. 1.

5 La questione può essere sintetizzata dalle parole di E. Bermon, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris 2001, p. 375: «[...] come si spiega il fatto che l'Io pensante, il soggetto moderno, sia definito da Cartesio un "soggetto" nel senso aristotelico del termine?»

È su questo sfondo che studi recenti hanno cercato di ricostruire gli elementi di continuità tra Cartesio e la tradizione al fine di valutare l'esatta portata della sua novità. Se Étienne Gilson, tra i primi a rinvenire le matrici medievali profonde alla base di alcune delle teorie più importanti di Cartesio⁶, non arrivava a rintracciare i prodromi della teoria cartesiana della soggettività nella tradizione scolastica, autori più recenti hanno invece cercato di capire se l'applicazione del modello sostanzialista al complesso degli stati mentali sia stata davvero una soluzione originale di Cartesio o abbia avuto dei precursori nel pensiero antico e medievale⁷ e se, in questo caso, Cartesio abbia utilizzato un modello sostanzialista preciso o abbia invece effettuato un ibrido tra tradizioni diverse.

Nel rispondere a questi interrogativi gli interpreti hanno proceduto in un duplice modo: 1. da un lato hanno cercato di ricostruire la tradizione filosofica relativa (vale a dire gli autori cui Cartesio poteva documentalmente avere accesso) per capire fino a che punto in essi si anticipasse la possibilità di applicare il modello sostanzialista al complesso degli stati mentali; 2. dall'altro hanno esaminato i testi cartesiani per rinvenire eventuali affinità a questi modelli ipotizzando che egli potesse aver accolto elementi da fonti eterogenee anche senza farne esplicitamente menzione.

La prima linea di discussione (che è quella che esamineremo anche noi) ha puntato a classificare i modelli sostanzialisti traditi al tempo di Cartesio per verificare se e in che modo questi trovassero già applicazione al problema della consistenza della sfera mentale. Due, in questo senso, le direzioni d'indagine obbligate: 1. i modelli sostanzialisti della tradizione aristotelica medievale e, al loro interno, le applicazioni della teoria della sostanza alla questione del *nous poietikos*; 2. il modo in cui questa discussione si intrecciava con il dibattito (neo)platonico sull'anima, vale a dire con la questione del suo statuto ontologico e della sua immortalità.

6 Già dalla tesi di Dottorato del 1913 su *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris 1913, dalla quale estrarrà il celebre *Index scolastico-cartésien* nella «Revue de métaphysique et de morale», 21 (1913), pp. 19-32, all'articolo su *Descartes et Harvey*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 90 (1920), alla sua introduzione a R. Descartes, *Discours de la methode*, avec introduction et notes par E. Gilson, Paris 1930, e soprattutto all'opera riassuntiva *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930.

7 Si vedano i contributi di A. De Libera, *Archéologie du sujet*, vol. I, *Naissance du sujet*, Paris 2007 e quelli a cura di R. L. Fetz, R. Hagenbüchle e P. Schulz, *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, 2 voll., Berlin-New York 1998 e di O. Boulnois, *Généalogie du sujet. De Saint Anselme à Malebranche*, Paris 2007.

Questa direttrice ha dunque preso in esame le tradizioni al cui interno era possibile rinvenire l'applicazione di uno o più modelli sostanzialisti alla sfera mentale, interiore ed individuale nel medioevo: quella aristotelica e quella (neo)platonica. In realtà, com'è noto, l'intreccio delle due posizioni nei vari autori dell'età tardo-antica e del medioevo è tale che solo in qualche caso è possibile parlare di tradizioni filosofiche pure, mentre gli sviluppi più interessanti vengono da autori che si muovono sincreticamente tra i due orientamenti e spesso attingono elementi dell'uno per chiarire problemi dell'altro.

Ciò risulta anche nel caso dell'applicazione del paradigma sostanzialista al complesso degli stati o delle facoltà mentali, che in gran parte riguarda una serie di autori non riconducibili univocamente ad una sola tradizione. Almeno nominalmente, infatti, le due linee differiscono, rispetto all'applicazione del modello sostanzialista alla sfera mentale, in alcuni punti essenziali, qui sintetizzati da O. Boulnois:

Fino al XIII secolo erano stati sviluppati due modelli di «soggetto»: 1. Il modello di Aristotele e Averroè, per i quali il soggetto non si conosce immediatamente e direttamente (poiché l'intelletto o l'anima non è il suo oggetto se non in potenza), ma si conosce in se stesso «in quanto altro» [*comme un autre*]. Vale a dire che l'intelletto non si conosce che in maniera seconda, riflessivamente, in seguito all'atto diretto di conoscenza di un oggetto esteriore; l'intelletto non è *in atto* che nella misura in cui è l'*atto di pensare* un certo oggetto e diviene così intelligente in atto; e non è conoscibile *in secondo luogo* che nella misura in cui è anzitutto *primariamente* in atto. Occorre che esso sia anzitutto il pensiero in atto di un oggetto e diviene così intelligente in atto, per divenire in se stesso intelligibile in secondo grado. Ma conoscersi «in quanto altro» vuol dire per l'intelletto conoscersi astrattamente, nello stesso modo in cui può conoscere qualunque altro intelligibile. La conoscenza di sé è allora assimilabile a una congettura o inferenza: a partire dall'esistenza di un atto di pensiero deduco che l'io è a titolo di supporto di questo atto, ma non lo conosco direttamente. [...] 2. L'altro modello è quello di Agostino e di Avicenna (che hanno una fonte comune, neoplatonica). Per quello lo spirito è sin dall'inizio certezza di sé, pensiero di pensiero. [...] La certezza di sé è immediata, originaria e totale, sostiene gli atti dello spirito, la sua totalità, così che lo spirito non può dubitare di se stesso, prendersi per un altro e neppure cercarsi [...]. Questa certezza permette allo spirito di conoscere ciò che lo distingue da un mero corpo. [...] La certezza garantisce una riflessività permanente della coscienza: conoscendo, mi so conoscente. Ciò perché essa è sin da subito egologica: pensare è un'esperienza che io posso fare direttamente in prima persona, senza passare per l'obiettivazione del pensiero di qualche altra cosa. [...] Il concetto di certezza è dunque ciò che marca queste due tradizioni differenti [...]⁸.

8 O. Boulnois, *Ego ou cogito? Doute, tromperie divine et certitude de soi du XIVe au XVI siècles*, in AA. VV., *Généalogies du Sujet*, cit., pp. 172-174.

La questione della certezza di sé che, come giustamente nota Boulnois⁹, è profondamente connessa a quella della sostanzialità dell'Io, corrisponde a quella che nel lessico medio- e neoplatonico era la figura dell'*autosaper-si*, della «conoscenza di sé» in un senso che se ereditava il socratismo e la tradizione platonica culminante nel *Carmide*¹⁰ pure apportava, già ad opera di Numenio e Plotino¹¹, ma anche di autori più tardi¹², delle novità rilevanti, per certi versi improntate ad un idealismo *ante litteram*.

La posizione di Boulnois tende a distinguere due linee di tradizione ben marcate: una all'interno della quale la sostanzialità del pensiero verrebbe ricavata tramite un modello relazionale basato sulla mediazione *esterna*; un'altra che invece ricaverebbe, come nella tradizione neoplatonica, la sostanzialità del pensiero attraverso una rete di mediazioni *interne*. Il primo problema era dunque quello di collocare la proposta cartesiana all'interno di una delle due linee di discendenza. Se non ha dubbi F. Berland:

Più che un semplice rimaneggiamento, sarà [...] un completo capovolgimento della sostanzialità dello spirito che Cartesio (ri)effettuerà. Contro la tesi classica che considera come sia a partire dalla rappresentazione dell'oggetto che lo spirito arriva a conoscere se stesso attraverso le proprie operazioni esso ritiene invece che è attraverso la conoscenza immediata di se stesso che lo spirito può essere detto sostanziale e rapportarsi all'oggetto [...] vale a dire che lo spirito, in quanto sostanza in cui risiede immediatamente il pensare, non conosce nulla al di fuori di se stesso¹³.

non sono mancati i commentatori che hanno invece iscritto la concezione cartesiana della sostanza all'interno della tradizione aristotelico-tomista che culmina nelle *Disputationes Metaphysicae* di Francisco Suarez¹⁴.

9 Cfr. *ivi*, p. 175.

10 Mi permetto su questo di rimandare al capitolo *Posizione dell'autocoscienza e riconoscimento intersoggettivo dal Carmide all'Alcibiade maggiore* che chiude il mio volume *Novecento platonico. Ontologia della relazione e dialettica dell'intersoggettività nelle interpretazioni contemporanee del platonismo*, Palermo 2005, pp. 135-156.

11 Cfr. su questo J. Halfwassen, *Geist und Selbstbewusstsein: Studien zu Plotin und Numenios*, Stuttgart 1994.

12 Cfr. su questo C. Steel, *Il Sé che cambia. L'anima nel tardo neoplatonismo. Giambrico, Damascio e Prisciano*, tr. it. di L. I. Martone, Bari 2006.

13 F. Berland, *La Généalogie du "sujet moderne" et la notion de substance chez Descartes et Dietrich de Freiberg*, in AA. VV., *Généalogies du sujet*, cit., p. 72.

14 Cfr. su questo i contributi presenti in AA. VV., *Généalogies du sujet*, cit., e A. De Libera, *Archéologie du sujet*, cit.

Il secondo problema era quello di capire cosa restasse dell'originalità del *cogito* cartesiano una volta ricondotto il modello sostanzialista dell'unità degli stati mentali alle matrici classiche e medievali da cui esso sembrava derivare.

Diversi autori hanno sottolineato come l'unica esigenza che non sembrava trovare precedenti nella tradizione restasse quella che per Cartesio era l'istanza decisiva, vale a dire la pretesa che, una volta saldamente assicurata in se stessa, l'evidenza del *cogito* potesse fungere da *fondamento* di ogni sapere e, in primo luogo, di quelle verità *metafisiche* da cui per il filosofo francese dipendeva l'intera organizzazione del reale. Le idee metafisiche fondamentali di Cartesio: 1. l'evidenza (esistenza) del *cogito*, 2. l'esistenza di Dio, 3. l'immortalità dell'anima e 4. la corrispondenza possibile tra le idee e le cose, poggiano infatti, secondo l'ordine con cui vengono ricavate, sull'accertamento della certezza della prima, che svolge così (anzitutto sul piano gnoseologico) funzione di *fondamento*¹⁵. L'uso della certezza dell'Io come fondamento per la costruzione di un piano metafisico di consistenza dell'essere appare in effetti un'intuizione che non trova alcun precedente nella tradizione, come afferma Jacob Schmutz riprendendo le tesi di Gilson sulla differenza tra il *si fallor, sum* agostiniano¹⁶ e il *cogito, sum* di Cartesio:

[...] un'argomentazione non diventa filosoficamente significativa se non una volta che essa si veda assegnare un posto determinato all'interno di una catena di ragionamento più generale. La proposizione agostiniana ha potuto servire a confutare lo scetticismo, a permettere all'anima di conoscersi, o semplicemente ad esprimere una verità contingente. Di contro, essa non ha mai giocato il ruolo di un principio primo sul quale basare una fisica, ancora meno una metafisica e una prova dell'esistenza di Dio: ed è proprio qui che risiede tutta l'originalità di Cartesio: utilizzare l'*ego* a titolo di fondamento più saldo di tutti in quanto si tratta di una *cognitio prima et certissima*¹⁷.

È allora sulla funzione *fondativa* come chiave per intendere la sostanzialità del pensiero e la sua matrice riflessiva che bisogna insistere per valu-

15 Sul meccanismo di fondazione basato sull'anteriorità metodica (gnoseologica) del *cogito* e su alcune sue possibili implicazioni e aporie cfr., tra gli interpreti più recenti, G. Deleuze, *Che cos'è fondare?*, in Id., *Da Cristo alla borghesia e altri scritti*, a cura di G. Bianco e F. Treppiedi, Milano 2010 e J.-L. Nancy, *Ego sum*, trad. it. di R. Kirchmayr, Milano 2008.

16 Cfr. È. Gilson, *Le cogito et la tradition augustinienne*, in Id. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., pp. 191-201.

17 J. Schmutz, *L'existence de l'ego comme premier principe métaphysique avant Descartes*, in AA. VV., *Généalogies du sujet*, cit., p. 217.

tare la «modernità» cartesiana¹⁸ e la autentica portata innovativa della sua soluzione; sul rapporto, cioè, tra verità del *cogito* e verità della metafisica?

Per rispondere a questa domanda non basta considerare la possibilità di ritrovare dei precedenti del modello di Cartesio nella tradizione, ma occorre interrogarsi sul modo in cui questo stesso modello veniva percepito dai suoi contemporanei. Come veniva infatti considerata, all'interno del mondo filosofico del Seicento, l'operazione cartesiana? In che modo il vincolo stabilito da Cartesio tra autoevidenza del *cogito* e possibilità della metafisica modificava essenzialmente un campo problematico la cui codificazione appariva (soprattutto a Cartesio) per molti versi definitiva? In che modo, cioè, la posizione del *cogito* come istanza fondamentale rispetto alle questioni dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima veniva a riconfigurare profondamente il rapporto tra metafisica e teologia¹⁹?

3. Soggettività e metafisica: il *cogito* nelle *Objectiones* alle Meditazioni

Com'è noto, la storia delle letture critiche del *cogito* e la valutazione di quella funzione fondativa che per Cartesio doveva esserne la principale specificazione, segna gran parte della filosofia moderna e contemporanea. Già al tempo di Cartesio si era aperta una discussione critica i cui temi sono interessanti da analizzare perché, se da un lato esprimono le resistenze del modello culturale cui Cartesio si opponeva, dall'altro danno modo di valutare fino a che punto egli si muovesse ancora all'interno della tradizione condividendone concetti e presupposti.

Scegliamo allora di partire dal momento in cui l'istanza del *cogito* fa la sua comparsa nel panorama filosofico moderno e dal luogo ufficiale in cui Cartesio stesso la espone alle notazioni critiche dei suoi interlocutori, le *Objectiones* alle *Meditazioni*, per capire se e in che modo il legame tra *cogito*, «fondamento» e «sostanza» informasse già a livello problematico,

18 Cfr. *ivi*, p. 221.

19 Sono le questioni che stanno al centro del programma di rilettura della filosofia cartesiana portato avanti, tra gli altri, da J.-L. Marion sin da *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotelicien dans les Regulae*, Paris 1975 e sviluppato in *Id.*, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*, Paris 1981; *Descartes et l'onto-théologie*, in «Giornale di Metafisica» 6 (1984), pp. 3-50; *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie cartésienne*, Paris 1986; *Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique*, Paris 1991; *Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu*, Paris 1996.

i rilievi critici dei contemporanei²⁰. Ci limiteremo ad analizzare la prima delle *Obiezioni*, quella formulata da Johannes Caterus, in quanto già in essa si mostra la frizione esistente tra la proposta cartesiana e l'orizzonte generale di pensiero che la accoglie.

L'aspetto più interessante di questa obiezione è il fatto che essa individua il punto di fragilità dell'argomento cartesiano nell'istituzione del nesso di causalità come rapporto regolativo tra le idee e tra le idee e le cose. La questione riguarda il comune riconoscimento, da parte di Cartesio e di Caterus, della finitezza dell'intelletto umano, con il conseguente problema: da dove e per quali vie un intelletto finito (che cioè non produce tutti i suoi contenuti) attinge quelle determinazioni concettuali che non produce da sé? In Cartesio il problema viene affrontato da un punto di vista radicalmente nuovo, e cioè proprio con l'estensione del nesso causa-effetto al rapporto tra le idee e le realtà in esse rappresentate e con l'elevazione di questo rapporto a chiave per provare l'esistenza di Dio. Come afferma Gilson:

Questa dimostrazione ci è divenuta così familiare che oggi l'accettiamo come ovvia nella sua formulazione letterale; essa si offre a noi come a dei lettori per i quali la posizione cartesiana del problema è quella normale. Nel XVII secolo, per i lettori nutriti di filosofia scolastica, produceva un'altra impressione, quella di essere qualcosa di al tempo stesso familiare ed estraneo. Familiare perché, al fondo, era la prova tomista della causalità; estraneo perché, invece di procedere direttamente dalle cose a Dio come quella di San Tommaso, la prova di Descartes si caricava di complicazioni inutili che, a conti fatti, la privavano di ogni efficacia. La prima sorpresa che un lettore scolastico provava era quella di vedere Descartes dimostrare l'esistenza di Dio come causa di una idea. [...] Ma soprattutto un filosofo scolastico poteva a buon diritto dubitare che fosse possibile dimostrare Dio come causa di un'idea perché, dal suo punto di vista, un'idea non è un ente reale e di conseguenza non necessita alcuna causa²¹.

In Cartesio è a ben vedere l'applicazione del meccanicismo e l'estensione del corporeismo a principio generale a implicare che l'insorgenza dei contenuti mentali segua meccanismi precisi di carattere «quasi» fisico, come può essere il ritenere che una realtà esterna «causi», appunto quasi meccanicamente, la sua presenza in noi in termini di idea. Caterus si preclude una discussione fattuale col modello cartesiano in quanto contesta questo mec-

20 In generale sulle *Obiezioni* alle *Meditazioni* cfr. AA. VV., *Descartes and his Contemporaries: Meditations, Objections and Replies*, a cura di R. Ariew e M. Greene, Chicago-London 1995.

21 È. Gilson, *La preuve de Dieu par la causalité*, in Id. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., pp. 202-203.

canismo mediante il riferimento ai concetti tradizionali di «realità attuale» e «realità potenziale» delle idee che l'autore francese esplicitamente rifiuta, ma la risposta di Cartesio getta una luce più ampia sul suo progetto filosofico. Egli parte dall'impossibilità di stabilire la reale sussistenza di tutto ciò che appare «causare» in noi la presenza di un'idea (percezioni, contenuti immaginativi, nozioni scientifiche, matematiche, ecc.). Questo è, com'è noto, il punto di partenza dello scetticismo cartesiano sin dalla redazione del *Mondo*, che si apriva con la celebre distinzione qualitativa tra il modo in cui qualcosa è presente nella nostra mente e il modo (assolutamente indeducibile con certezza) in cui esiste (o non esiste) di per sé²². In questo senso il ricorso all'idea di Dio nel *Discorso sul metodo* prima, e successivamente nelle *Meditazioni*, serviva a determinare almeno una idea le modalità della cui presenza in noi erano segno indubitabile della reale sussistenza della realtà che vi corrispondeva «fuori». In questo modo Cartesio fondava la possibilità che l'analisi delle caratteristiche interne a una determinazione concettuale (idea) e del modo in cui quell'idea si collega spontaneamente ad altre potessero fornire degli elementi a riprova della sussistenza «reale» (che tuttavia non significa immediatamente empirica) del suo correlato fuori di noi.

La discussione sul *cogito* sembra decisamente restare fuori dal contesto della *prima obiezione*, e del resto lo stesso Caterus in apertura di lettera appare concedere assolutamente la proposizione «penso, dunque sono». Eppure qualcosa di importante viene detto a questo proposito. Ad un certo punto Caterus avanza il dubbio che in Cartesio agisca comunque il presupposto (a suo avviso ovvio) per cui la finitezza gnoseologica del *cogito* andrebbe di pari passo con una finitezza *ontologica*. L'evidenza del *cogito* sarebbe in realtà (ma questo Catero non lo dice espressamente) limitata dal presupposto comune a tutti i credenti per cui, in quanto finita, la mente non solo non produce tutti i propri contenuti, ma non produce neppure se stessa come realtà sostanziale. Il suo essere dipenderebbe in ultima analisi da quello stesso Dio che ne giustifica la riuscita conoscitiva, se non si vuole minare alla radice la dimensione creaturale o se solo si riconosce, come fa Cartesio, il presupposto della finitezza umana. In questo modo la fondazione dell'essere della mente attraverso il riconoscimento dell'atto di pensare non sarebbe assoluto, bensì mediato in quanto strutturalmente implicante, nel riconoscimento della sua finitezza, l'essere creato, e dunque Dio. In questo modo il pensiero puro non sarebbe, come pretende Cartesio, sufficiente da solo a fondare e giustificare l'essere di ciò che pensa (*res cogitans*).

22 Cfr. R. Descartes, *Il Mondo*, in Id., *Opere Postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2009, p. 215 e ss.

Si tratta di un'obiezione che l'interlocutore non formula esplicitamente ma che appare desumibile dal modo in cui egli dà per scontato che anche in Cartesio la finitezza gnoseologica del *cogito* non sia altro che il versante razionale dell'accettazione della creaturalità. Cartesio avverte l'obiezione ed è essenzialmente su questo che verte la sua *risposta*. Ma anche le altre *obiezioni* fanno leva essenzialmente sulla difficoltà da parte degli interlocutori di comprendere il senso dell'argomentazione cartesiana in quel punto essenziale che ai loro occhi rappresenta una debolezza: se infatti è legittimo (cosa che praticamente tutti gli interlocutori riconoscono) passare dal pensare all'essere quando si parla dell'Io, non lo è altrettanto quando si parla di Dio. Quasi tutti gli interlocutori concedono la sequenza *cogito, sum* per puntare il dito su quella che a loro avviso è la vera incognita dell'argomentazione cartesiana: con la sequenza fondamentale *cogito, sum* possiamo avere anche dimostrato che chi pensa «è» (ovvero, nelle parole di Cartesio: «che c'è qualcosa che pensa»), ma non possiamo dire «che cosa» questa sostanza pensante sia e, soprattutto, se essa esista «realmente» senza il concorso di un atto creatore, di una «causa». Ma l'esistenza di quest'ultima, a sua volta, viene dimostrata da Cartesio solo a partire dall'evidenza originaria del *cogito*, da qui l'impressione di un circolo dell'argomentazione che tutti gli interlocutori più o meno esplicitamente rilevano.

Per valutare la portata di questa obiezione occorre dunque venire a capo della presunta circolarità dell'argomentazione cartesiana. Per farlo scegliamo un passo, forse non molto noto, che ben riassume i punti cardine del ragionamento cartesiano e che appare replicare, in *piccolo*, l'impressione di circolarità di cui si è parlato. Si tratta di un passo della *Sinossi* delle *Meditazioni* in cui Cartesio propone una lettura della sostanzialità di corpo e mente particolarmente interessante, in quanto non riconducibile né a quella offerta nel testo principale né a quelle che si avvicenderanno nelle *Risposte*:

[...] si deve concludere che tutte le cose che sono chiaramente e distintamente concepite come sostanze diverse, quali sono concepite la mente e il corpo, sono sostanze realmente distinte l'una dall'altra anche nella realtà [...] E lo stesso [...] viene anche confermato in base al fatto che non intendiamo alcun corpo se non divisibile ma, al contrario, alcuna mente se non indivisibile. [...] le cose, che per esistere devono essere create da Dio, sono tutte, senza alcuna eccezione, incorruttibili per propria natura, e non possono mai cessare d'esistere a meno che non sia Dio stesso, negando loro il suo concorso, a ridurle al nulla; e, poi, perché si deve notare che il corpo preso in generale è bensì una sostanza e, perciò, anch'esso non muore mai; ma il corpo umano, in quanto differisce dagli altri corpi, non si combina che di una determinata configurazione di membra e di altri simili accidenti, la mente umana invece non è così costitu-

ita da accidente alcuno, ma è pura sostanza. Infatti, sebbene mutino tutti i suoi accidenti, così che ora intende alcune cose, ora ne vuole altre, ora ne sente altre, e così via, non per questo essa, in quanto tale, diventa un'altra; invece, il corpo umano diventa un altro per il solo fatto che muta la figura di alcune sue parti. Dal che segue che il corpo, certo, muore molto facilmente, la mente, invece, per sua natura è immortale²³.

In queste righe il fulcro dell'argomentazione è la tesi che la mente sia una sostanza incomposta, ossia non generata dall'accostamento o dalla giunzione funzionale di più sostanze, cosa che invece il corpo (in questo caso quello umano) è. E se anche la sostanza estesa ultima di cui i corpi sono composti, ossia la materia, è anch'essa incorruttibile, non lo sono le sue composizioni, dissolte le quali la materia semplice, l'estensione pura scevra da ogni determinazione, torna al suo stato originario per generare sempre nuove composizioni.

L'idea è cioè che il «semplice», ossia il non essere composto di parti, l'essere irriducibile ad una composizione, sia l'indice di ciò che non muta, e quindi del non essere derivabile da un'altra sostanzialità di grado superiore. Questo è, potremmo dire, il tratto «fisicalista» della sostanza cartesiana e, contemporaneamente il senso per cui la materia originariamente semplice (uniforme, unica) di cui per Cartesio l'universo fisico si compone (l'estensione scevra di determinazioni) è in realtà un concetto «metafisico», vale a dire qualcosa di non direttamente osservabile sul piano fisico e che tuttavia è la base su cui poggiano tutte le trasformazioni che lì avvengono.

Il modello classico della sostanzialità viene dunque ripensato da Cartesio fino ad assumere una veste *bifronte*: se infatti la definizione generale della sostanzialità è la capacità di qualcosa di non esistere se non in riferimento a se stesso, ciò diventa, sul piano fisico, il senso per cui è possibile considerare un corpo «sostanza» allorché una modificazione del punto di osservazione o di considerazione non lo riveli composto a sua volta di altri corpi o sostanze. Queste a loro volta possono essere sottoposte a quel test di identificazione (sono semplici o complesse? Dipendono da altro per esistere? Fanno riferimento ad altro per essere concepite?) che Cartesio aveva già messo a punto nelle *Regulae*, precisamente tra la regola XII e la regola XIII, quando aveva classificato le strutture e i contenuti mentali (le «idee») in semplici e complesse²⁴. Da quanto lì affermato si evinceva che,

23 R. Descartes, *Meditazioni*. Sinossi, cit., p. 697.

24 Cfr. R. Descartes, *Regole per la direzione dell'ingegno*, in Id., *Opere postume 1650-2009*, cit., p. 747 e ss.

pur essendo tutti i contenuti mentali dotati di una sostanzialità specifica che dipende dal modo di considerazione loro applicato, alcune idee risultano composte di altre e quindi sono, rispetto alle loro costituenti, «sostanzialmente» più deboli. Tra le idee semplici, poi, ossia tra le forme generali la cui composizione definisce l'intelaiatura della nostra mente, alcune hanno la caratteristica di implicarne strutturalmente altre, vale a dire di far sì che ogni volta che ne penso una non possa fare a meno di pensare anche l'altra. È quello che accade ad esempio tra le idee di *estensione*, *corpo* e *figura* o tra quelle di *numero* e *quantità*²⁵.

Ora, la sostanzialità (la consistenza autonoma) di queste idee non sembra inficiata dal loro richiamarsi strutturalmente con le altre, mentre invece sembra proprio che sia questa riferibilità reciproca e necessaria dei contenuti mentali ciò che consente ad un piano *monodimensionale* (uniforme) quale è quello del pensiero di proiettarsi sul mondo, di assumere cioè carattere di *tridimensionalità*. È infatti il necessario richiamarsi delle idee di *estensione*, *corpo* e *figura* (cui si possono aggiungere *posizione*, *colore*, *movimento* ed altre) l'indicazione del fatto che le idee non sono stati isolati all'interno di una sfera (quella noetica), bensì movimenti di associazione tra contenuti mentali in modelli e agglomerati funzionali che hanno un fine preciso: ricostruire al livello della mente l'unità originaria di un complesso di stimoli che a livello sensoriale appaiono disparati, ma che la mente riconduce a una loro comune provenienza da una fonte esterna di percezioni.

Il fatto che le idee si richiamino relazionalmente le une alle altre, che cioè tendano ad associarsi, è cioè l'unico modo per ricostituire, al livello della mente, l'unità originaria di un complesso di stimoli provenienti da una fonte percettiva esterna, stimoli che gli organi di senso presentano ognuno in maniera indipendente e separata. È solo al livello della mente, dunque, che si dà la congruenza di un complesso di rappresentazioni nell'unità di correlati obiettivi cui queste possono essere sistematicamente riferite; è primariamente al livello della mente, cioè, che si dà «mondo», ed è il richiamarsi reciproco e necessario di alcune idee il segreto per cui, nella loro associazione, esse possono formare le connessioni e strutture attraverso le quali ci appare il mondo. La giunzione tra mente e mondo in Cartesio corrisponde dunque al senso per cui, così come una materia semplice e un'estensione pura si danno solo come «idee», così il mondo nella sua piena autonomia ed esteriorità si dà solo all'interno di una mente capace di ricostruirne le nervature grazie alla regolarità delle associazioni

25 Cfr. *ivi*, p. 757 e ss.

tra i suoi contenuti fondamentali. È nell'intuizione delle regole che governano le associazioni necessarie tra le rappresentazioni primarie, del fatto cioè che «ci sono regole», la grande scoperta cartesiana destinata ad essere mantenuta e portata a sviluppo tanto dagli oppositori a lui contemporanei (si pensi a Hobbes e alle sue pagine sull'associazionismo tra le idee nel *De Homine* e nel *Leviathan*²⁶) quanto dai successivi (si pensi a Locke e all'intuizione fondamentale del *Saggio sull'intelletto umano* per cui la mente non è altro che un sistema di relazioni²⁷). La possibilità (e necessità) che i contenuti mentali si associno e si richiamino, potremmo dire «spontaneamente», è dunque il segreto del funzionamento della mente, la sua idoneità a ricostruire, al livello del pensiero, l'unità del mondo, vale a dire delle strutture sistematiche e delle connessioni oggettuali che i sensi necessariamente frantumano.

L'importanza di questa scoperta, e dunque della funzionalità di questo meccanismo, sembra andare oltre il piano inizialmente descritto da Cartesio. È possibile, infatti, interpretare la sequenza fondamentale *cogito, sum* come un caso particolare di associazione necessaria tra rappresentazioni?

La questione appare a prima vista singolare. La sequenza *cogito, sum* – si dirà – se non sembra il frutto di un ragionamento (cosa che Cartesio espressamente esclude), quanto meno resiste ai ragionamenti che la vogliono invalidare e dunque sembra avere una struttura articolata, discorsiva. E tuttavia, sempre stando a quanto dice Cartesio, essa non è il risultato di una deduzione articolata temporalmente ma, per così dire, l'intuizione originaria di un molteplice in un'unità, definizione che sembra ben corrispondere al significato cartesiano (anche questo radicato nella tradizione) di *intuitus*.

È proprio così azzardato, allora, ipotizzare che l'idea del pensare e quella dell'esistere si richiamino all'interno della mente, se non possono farlo in una sequenza deduttiva, al modo in cui estensione, movimento, posizione e figura si richiamano nel momento in cui la mente deve portare fasci sconnessi di stimoli sensoriali a (ri)convergere nell'unità di una fonte esterna (oggetto)?

Si obietterà: se, come affermato, l'associazione tra le idee funziona al livello della ricostruzione mentale dell'unità di oggetti esterni come fonti unitarie dei complessi di stimoli che i sensi riportano settorialmente, quale struttura o connessione esterne, quale unità originaria di un complesso

26 Cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. di A. Lupoli, M. V. Predaval, R. Rebecchi, Roma-Bari 2009, p. 11 e ss. In particolare pp. 20-24.

27 Sul principio dell'associazione delle Idee in Locke cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Libro II, cap. XXXIII, cit., p. 725 e ss.

di rappresentazioni in un oggetto ricostituisce la connessione *cogito-sum*? Nessuna, perché la sostanza pensante la cui esistenza viene con-intuita nell'atto di pensare non è qualcosa di esterno al pensare. Ma se si fa riferimento alla dinamica concentrico-riflessiva che consolida la sostanza pensante ci si accorge che il modo di costituire l'unità dell'*ego cogito* funziona esattamente secondo il modello della riconduzione di contenuti rappresentativi molteplici all'unità di un correlato oggettuale. Secondo quanto affermato all'inizio, infatti, nella possibilità di passare dalla rappresentazione del *cogito* a quella del *sum*, vale a dire nella possibilità che queste due idee si associno fino a costituire l'unità di una sostanza, è essenziale che il *cogito*-pensiero puro venga espresso al livello della *coscienza* di pensare, ossia del *cogito me cogitare*. Quest'ultima rappresentazione, a sua volta, appare possibile solo qualora venga con-pensata l'unità del *me*, ossia dell'Io in funzione di riferimento comune, cerniera dei due atti di pensiero che si applicano l'uno all'altro: il pensare (sentire, intendere, volere qualcosa) e l'atto di coscienza che si applica ad ogni sentire, intendere, volere, riferendoli all'unità di un sostrato, ossia interpretandolo come modi di articolazione di un'unico soggetto pensante.

Il procedimento appare allora il medesimo. Cambia solo la localizzazione dell'oggetto che la mente (ri)costituisce grazie alla spontaneità e alla regolarità delle associazioni tra i suoi contenuti. Non si tratta dunque più di un corpo/oggetto esterno ma della mente stessa come «oggetto», vale a dire come un sistema di riferibilità di stati mutevoli (accidenti) a un unico sostrato/soggetto (l'Io). Nel suo funzionare la mente applica allora al complesso dei suoi stati interni le stesse procedure che le consentono di ricostruire l'unità di sostanze e oggetti esterni. Così come riconduce la molteplicità di un complesso di stimoli all'unità di un oggetto/sostrato esterno tramite la connessione necessaria (spontanea) tra le idee, così essa riconduce, tramite la struttura riflessiva dell'atto di coscienza, la molteplicità dei suoi stati interni all'unità di un polo/sostrato/(s)oggetto centrale: l'*ego cogito*.

4. Conclusioni: la mente come oggetto

La mente come *oggetto*, allora. O, il che paradossalmente è lo stesso, il soggetto come tendenza alla costituzione di sé in termini oggettuali. Sembra questo il vero spunto cartesiano destinato a sopravvivere negli scenari successivi, depurati dalla commistione tra la domanda sul senso e sulla funzione del nostro mondo mentale e la questione della sua sopravvivenza

al corpo. Una visione della mente potenzialmente separabile dall'idea di una sua reificazione, vale a dire la visione di una mente che si autoconfigura come oggetto così come configura oggetti fuori di sé.

Il *cogito* cartesiano si dimostra allora in grado di istituire una nuova contiguità tra istanza metafisica e scienze fisico-matematiche in quanto, a partire dall'analisi della costituzione interna del pensiero, fondata sulla dinamica riflessiva dell'atto di coscienza e sul rapporto tra i contenuti mentali, assume sul piano del pensiero il modello meccanicista-causale facendone uno schema atto a spiegare l'interazione tra elementi non-fisici come le idee (per la prima volta interpretate come *causate*)²⁸. In questo modo Cartesio accoglie il paradigma meccanicista all'interno della sfera mentale, compromettendone le accezioni tradizionali e contribuendo a condizionarne tutte le interpretazioni successive, anche quelle che pretenderanno di porsi come alternativa esplicita al cartesianesimo.

Il modello mentale cartesiano, infatti, fondato sul rinvenimento dei meccanismi e delle regole dell'associazione spontanea tra i contenuti rappresentativi, costituirà la base, nella filosofia anglosassone del XVII e del XVIII secolo, dei tentativi anticartesiani di desostanzializzazione del Sé, della naturalizzazione della coscienza e della riduzione della mente ad un sistema funzionale privo di consistenza «oggettiva» (cosale), ma passibile di essere studiato e indagato come un «oggetto», dove anche questa differenza tra due sensi di «oggetto/oggettivo» sembra risalire (come mostreranno bene altri contributi²⁹) a una discussione interna al cartesianesimo.

Sono solo alcuni dei numerosi paradossi legati alla natura pionieristica dell'opera di Cartesio, a quella sua condizione embrionale che a ben vedere non ne riduce ma ne arricchisce il potenziale euristico. Solo pochi altri grandi pensatori segneranno una frattura altrettanto radicale con la tradizione restando così profondamente avvinti da ciò che vogliono superare, testimoniando tutta l'organicità di un vero passaggio storico.

28 Sulla figura della causalità e della *causa sui* come crisi del progetto cartesiano cfr. soprattutto J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, cit., e M. Heidegger, *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*, in Id., *Identità e differenza*, tr. it. di U. Ugazio in «Aut-Aut» 187-188 (1982), pp. 17-37.

29 Si veda il contributo di A. N. Krouglov in questo stesso volume, *infra*.

ALEXEI N. KROUGLOV

«MERAMENTE SOGGETTIVO»

Sulla nascita di un'espressione corrente nella filosofia tedesca del XVIII secolo e sul suo significato

Il XVIII secolo è contraddistinto, tra le altre cose, da una tendenza filosofica che si può descrivere grossolanamente come un passaggio dal discorso di Cartesio (1596-1650) su *tantum realitas obiectiva*¹ all'espressione corrente «meramente soggettivo»² o «per noi o soggettivo»³. Sebbene questo passaggio presenti in realtà uno sviluppo abbastanza lungo, esso raggiunge la sua tappa conclusiva, l'imposizione diffusa del nuovo significato, molto rapidamente. Eppure a malapena si può citare un'unica e decisiva fonte che abbia segnato in maniera definitiva questa trasformazione. Si trattava piuttosto di un orientamento generale, caratteristico di diversi scritti di quel tempo, e senza che alcuni degli autori in questione ne avessero chiara consapevolezza.

Anche per questi motivi è oggi particolarmente difficile seguire questo sviluppo in modo solido e ordinato e senza lasciar fuori alcune fonti. La difficoltà del compito è aggravata anche dal fatto che i concetti di «soggetto» e «soggettivo» nel XVIII secolo non erano usati solo in ambito filosofico ma anche in quello della grammatica, del diritto o in un contesto scientifico ampio⁴. Ma anche all'interno della filosofia – nella logica o teoria della ragione – nella metafisica o nella morale, la distinzione tra i diversi

-
- 1 R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* [1642], in Id., *Philosophische Schriften* in einem Band, mit einer Einleitung von R. Specht, Hamburg 1996, p. 72.
 - 2 Cfr. ad esempio «Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen» unter der Aufsicht der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften, 59. Stück, den 13. May 1780, p. 484; J. G. H. Feder, *Ueber Raum und Caussalität. Zur Prüfung der kantischen Philosophie*, Göttingen 1787, p. 144.
 - 3 F. J. Abel, *Versuch über die Natur der speculativen Vernunft. Zur Prüfung des Kantischen Systems*, Frankfurt 1787, p. 22.
 - 4 Cfr. ad esempio I. Watts, *Die Verbesserung des Verstandes, oder Anweisungen zur Erlangung nuetzlicher Wissenschaften*, Danzig 1764, p. 22; E. Platner, *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*, Leipzig 1782, p. 351, § 763; J. C. Adelung, *Ueber den Deutschen Styl*, Bd. 2, Berlin 1787, pp. 216-217, § 17.

significati dei due concetti era molto grossolana. Talvolta il soggetto era un *oppositum* del predicato, talaltra dell'oggetto (*Objekt*), talaltra ancora veniva adoperato senza alcuna contrapposizione. Qualcosa di simile valeva anche per il senso di «soggettivo» nella misura in cui esso dipendeva dal soggetto.

A ciò si aggiunge il fatto che proprio in quest'epoca in Germania si verificava una transizione dal Latino al Tedesco. Questa situazione di oscillazione linguistica ha condizionato anche l'uso dei termini «soggetto» e «soggettivo», la scrittura in parallelo di testi in latino e in tedesco, la varietà di forme grammaticali (*Subiect, Subject, Subjekt, Subiectum, Subiectum, subiectiv, subjectiv, subjectivisch, subjektivisch, subjectisch*, ecc.) e le diverse varianti di traduzione in tedesco⁵ rendono la comprensione della filosofia tedesca del XVIII secolo tutt'altro che facile. Oltre a ciò risultano variare nel senso succitato anche le risorse delle lingue oggi utilizzate. Se per esempio in Russia, dove tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo si poteva osservare una situazione simile, ha avuto luogo una vera e propria *Begriffstroika* tra *sub"ektnoe* (riferito al soggetto) *sub"ektivnoe* (il soggetto nel senso di ciò che pertiene a stati interiori a differenza di ciò che è oggettivo), *sub"ektivistskoe* (una sorta di metadescrizione dell'atteggiamento soggettivo), nel tedesco attuale c'è una sola parola per tutte queste sfumature, e precisamente: «il soggettivo» – *das Subjektive*.

La nascita dell'espressione «meramente soggettivo» attesta anche un graduale consolidamento dell'accezione gnoseologica oggi dominante del soggettivo in opposizione all'oggettivo e del soggetto nel senso di un Io conoscente, quantunque una interpretazione così ristretta di soggetto avesse anche tutta una serie di ricche alternative, come mostra Johann August Eberhard (1739-1809): «Sentiamo infatti che la nostra anima non è soltanto qualcosa di unitario ma anche qualcosa di costantemente identico. Al primo senso appartiene che l'essenza che pensa in noi rappresenti il soggetto unico di tutti i suoi mutamenti, del suo pensare, percepire, agire, patire ecc.»⁶.

Rispetto agli studi che hanno già discusso il concetto di soggettivo nell'una o nell'altra forma⁷, nel presente contributo vorrei tra le altre cose

5 Cfr. su questo *Onomasticon philosophicum. Latinoteutonicum et teutonicolatium*, hrsg. von K. Aso, M. Kurosaki, T. Otabe, S. Yamauchi, Tokio 1989, pp. 359 e 685.

6 J. A. Eberhard, *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, Berlin 1776, pp. 23-24.

7 Cfr. Soprattutto i fondamentali studi di M. Karskens e la bibliografia ivi contenuta come *The Development of the Opposition Subjective versus Objective in the 18th*

illustrare, seppur sommariamente, quei versanti dell'accezione di «soggettivo» nel XVIII e quegli autori e scritti che stanno in ogni caso sullo sfondo.

1. Christian Wolff

Almeno per la prima metà del XVIII secolo e in generale per quanto riguarda la filosofia tedesca le opere di Christian Wolff (1679-1754) giocano un ruolo dominante. In lui troviamo i concetti di «soggetto» e «soggettivo» tanto negli scritti in latino quanto in quelli in tedesco. Nella *Psychologia empirica* Wolff distingue tra il *somnium subjective* e il *somnium objective*: mentre il primo sogno rappresenta una certa modificazione dell'animo, il secondo è una rappresentazione della cosa o delle cose *extra nos praesentes*⁸. Questa distinzione ricorre in Wolff anche nella forma *formaliter oder subjective/materialiter seu objective*⁹, laddove l'oggettivo è di nuovo connesso con una rappresentazione: «Ne consegue che la potenza di pensiero è in Dio tanto grande quanto la stessa potenza creatrice. Questo è tutto quello che consegue dalla natura infinita di Dio secondo l'effetto (*formaliter*): ciò consegue anche totalmente in Dio secondo la rappresentazione (*obiectiue*) dai concetti divini, e questo tanto nel loro ordine quanto nella loro connessione»¹⁰. A differenza delle opere di metafisica, il concetto di «soggetto della logica» ha in Wolff, laddove esso ricorre particolarmente spesso, e precisamente come *pendant* del predicato di un giudizio, un'accezione logica antica. Nuovo in Wolff è il fatto che negli scritti tedeschi egli si premuri di tradurre questi termini latini rispettivamente come termine antecedente (*Förderglied*) e conseguente (*Hinterglied*)¹¹. In altre opere

Century, in «Archiv für Begriffsgeschichte», 35 (1992), pp. 214-256; *Subjekt/Objekt; subjektiv/objektiv*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 10, Basel-Stuttgart 1998, pp. 407-410.

8 Cfr. Ch. Wolff, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, Frankfurt 1738, p. 82-83, § 128. Ristampato in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. und bearbeitet von J. École u.a., Abt. II, Bd. 5, Hildesheim 1968.

9 Ch. Wolff, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, Frankfurt 1734, p. 203, § 249.

10 Ch. Wolff, *Baruch von Spinoza Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit, Herrn Christian Wolff*, Frankfurt 1744, p. 98. Ristampato in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, cit., Abt. III, Bd. 15. Hildesheim 1981.

11 Ch. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkñntniß der Wahrheit*, Halle 1738, p. 70, § 3. Ristampato in Id., *Gesammelte Werke*, cit., Abt. III, Bd. 1.1, Hildesheim 1977.

egli traduce anche il concetto di *objectum* in tedesco come *Vorwurf*¹². Una sfumatura completamente diversa contiene il termine *subjektiv* negli scritti giuridici di Wolff. Nei *Fondamenti del diritto naturale e statale* (*Grundsätzen des Natur- und Völkerrechts*) *subjektiv* indica piuttosto qualcosa riferito al soggetto o ai soggetti. *Subjektiv* è, secondo Wolff, la sovranità sulle persone (soggetti): «La sovranità sulle persone che abitano la certa parte di un territorio si dice *subjectivische Theile einer Herrschaft* (*partes subjectivas imperii*)»¹³. O, in un'altra formulazione: «Colui sul quale qualcun altro abbia sovranità si dice tra le altre cose *unterthänig* (*subjectus*)»¹⁴. Questo significato di «soggettivo», oggi del tutto inconsueto in ambito filosofico, si può confrontare con il significato grammaticale oggi come allora abituale, ad esempio con l'uso soggettivo od oggettivo del genitivo (*Genitivus subjectivus* e *objectivus*)¹⁵. In russo questo caso ricadrebbe oggi sotto il termine *sub''ektnoe*.

2. Alexander Gottlieb Baumgarten e Friedrich Christian Baumeister

Molte cose parlano in favore del fatto che Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) sia stato una delle figure chiave sulla via del nuovo significato di «soggettivo». In campo di filosofia morale e di filosofia del diritto egli tende a considerare gli obblighi del diritto naturale come oggettivi e quelli del diritto positivo come soggettivi¹⁶. Sul primo aspetto Baumgarten segue nell'*Acroasis logica* Wolff, definendo il soggetto logico come *Conceptus et terminus, cui vel alius conuenire vel repugnare iudicatur vel enunciator est*¹⁷ e traduce l'opposizione *Subiectum/Praedicatum*

Cfr. Anche C. G. Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie*, Leipzig 1738, p. 85, § 99.

12 Ch. Wolff, *Des weyländ Reichs-Freyherrn von Wolff übrige theils noch gefundene kleine Schriften*, Halle 1755, p. 544, § 68. Ristampato in Id., *Gesammelte Werke*, cit., Abt. I, Bd. 22, Hildesheim 1983.

13 Ch. Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts worin alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhange hergeleitet werden*, Halle 1769, p. 711, § 1010.

14 Ivi, p. 602, § 835.

15 Cfr. K. G. Zumpt, *Lateinische Grammatik*, Berlin 1850, pp. 360-363.

16 Cfr. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae acromatice scripsit*, Halle 1760, p. 30, § 63.

17 A. G. Baumgarten, *Acroasis logica in Christianum L. B. Wolff*, Halle 1761, p. 37, § 119. Ristampato in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, cit., Abt. III, Bd. 5, Hildesheim 1983.

in contesto logico con «l'antecedente, il primo termine/il conseguente, il secondo termine» (*Vorbegriff, das erste Hauptglied/der Nachbegriff, oder das zweite Hauptglied*)¹⁸. Sul secondo aspetto anche negli scritti logici di Baumgarten ricorrono nuovi significati. Egli distingue infatti tra diversi tipi di oscurità come segue: «OBSCVRVM ABSOLVTE ET OBIECTIVE* [*oscu-ro in sé e per sé]/RELATIVE ET SVBIECTIVE** [*questa o quella oscurità]»¹⁹. Se Baumgarten dunque intende l'oggettivo in senso assoluto, vale a dire come qualcosa che è «in sé e per sé»²⁰, la natura del soggettivo è relativa e dipende da «questo o quello». Nella *Metaphysica* attraverso l'esempio dell'indifferenza diventa chiaro che Baumgarten vede qui piuttosto una triade *subiective/objective/absolute* che non una coppia *subiective/objective*, laddove egli con «assolutamente» (*schlechterdings*) intenda l'ABSOLUTE, mentre traduce il SUBIECTIVE con «questo o quello» e l'OBIECTIVE già con la formula, poi divenuta leggendaria grazie a Kant, «in sé stesso» (*an sich selbst*)²¹.

La giustapposizione presente in Wolff tra l'oggettivo e il materiale viene ulteriormente sviluppata da Baumgarten. Nella sua concezione della verità metafisica Baumgarten spiega questo concetto attraverso le caratteristiche di *realis, obiectiva, materialis*: la verità metafisica o verità trascendentale è la verità dell'ente²². Se la verità oggettiva è dunque metafisica, trascendentale, reale e materiale, quella soggettiva o verità «mentale» è quella logica: «Posset metaphysica veritas obiectiua, obiectiue verorum repraesentatio in data anima SVBIECTIVA dici VERITAS, vel etiam in verbis faciles *logicam* eandem dicamus cum plurimis, sed *latius* [...]»²³. Baumgarten unifica i due versanti della verità – quello oggettivo e quello soggettivo – nella sua *Aesthetica* nella *veritatem aestheticologicam*²⁴. La nuova opposizione di conseguenza si presenta così: *rerum, materialis/ingenii et personae* nel senso di *objectiva/subiectiva*²⁵. Lo conferma anche la spiegazione della CERTITUDO OBIECTIVA nella *Metaphysica* come «Certezza delle cose», secondo la quale *omne ens est obiective certum*²⁶. D'altra

18 A. G. Baumgarten, *Acroasis logica*, avcta, und in systema redacta a J. G. Töllner, Halle 1773, p. 55-56, § 207.

19 A. G. Baumgarten, *Acroasis logica in Christianum L. B. Wolff*, cit., p. 9, § 20.

20 A. G. Baumgarten, *Acroasis logica*, avcta, und in systema redacta a J. G. Töllner, cit., p. 27, § 98.

21 A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle 1757, p. 243, § 654.

22 Cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., pp. 24-25, § 89.

23 Ivi, pp. 269-270, § 424.

24 Ivi, p. 271, § 427.

25 Ivi, p. 55, § 118.

26 Ivi, p. 26, § 93.

parte questo riferimento dell'oggettivo alle «cose» in Baumgarten non è univoco: in un altro passo si discute in contesto analogo degli «oggetti» (*Gegenstände*)²⁷.

Gli altri compendi metafisici della metà del XVIII secolo rinviavano al fatto che il nuovo significato del soggettivo come mentale nel suo *oppositum* all'oggettivo non ha trovato subito ampia diffusione nonostante il grande influsso di Baumgarten attraverso il suo manuale divenuto un classico. Lo si vede chiaramente anche dall'esempio di Friedrich Christian Baumeister (1708-1785). Come in Wolff e Baumgarten, anche in lui i termini *subiectum* e *praedicatum* ricorrono all'interno di un contesto logico, quantunque senza traduzione tedesca²⁸. Ma a differenza di Baumgarten il concetto di soggetto gioca un grosso ruolo nella metafisica di Baumeister, e precisamente in relazione alla sostanza: «Subiectum perdurabile et modificabile, i.e. quod sustinet accidentia et modos, uocamus *substantiam*»²⁹.

3. Christian August Crusius

Ancora più chiaramente questa accezione metafisica viene espressa da Christian August Crusius (1715-1775) nel suo *Abbozzo di verità razionali necessarie* (*Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*). Al centro della metafisica di Crusius si trova il concetto di «soggetto metafisico»: «Diciamo *un soggetto metafisico* (*ein metaphysisches Subject*) ciò in cui pensiamo sussistano le proprietà e ciò che non sussiste in altro come le proprietà sussistono in esso. Tanto il soggetto quanto le proprietà sono cose incomplete, delle quali nessuna può esistere senza l'altra. E tuttavia esse non sono univoche, bensì devono venire distinte in ogni cosa completa. Un qualcosa di completo nella misura in cui viene considerato consistere separatamente da soggetto e proprietà, si dice una *sostanza*»³⁰. Ma Crusius non

27 Ivi, p. 365, § 894.

28 Cfr. F. Ch. Baumeister, *Elementa philosophiae recentioris Usibus iuventutis scholasticae*, accommodata et pluribus sententiis exemplisque ex veterum scriptorum Romanorum monumentis illustrate, Leipzig 1747, p. 45, § 76; e Id., *Institutiones philosophiae rationalis methodo Wolfii conscriptae*, Wittenberg 1780 (1735), p. 80, § 191.

29 F. Ch. Baumeister, *Institutiones metaphysicae ontologiam, cosmologiam, psychologiam theologiam denique naturalem complexae methodo Wolfii adornatae*, Wittenberg 1754 (1738¹), p. 207, § 303.

30 Ch. A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie zu den zufälligen entgegen gesetzt werden*, Leipzig 1745, p. 32, § 20. Rist. In Id., *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. von G. Tonelli, Bd. 2, Hildesheim 1964.

si ferma alla semplice distinzione di *subiectum* e *accidens praedicamentale* nella sostanza³¹ e istituisce una precisa classificazione dei diversi tipi di soggetti. Nella comprensione ulteriore³² egli distingue tra un soggetto relativo e uno assoluto: «Infatti un *soggetto assoluto* sarebbe qualcosa che non esiste, cioè che non sussiste in relazione a qualcos'altro. Un *soggetto relativo* tuttavia sarebbe qualcosa per nulla diverso da una proprietà e viene detto soggetto solo in relazione a un'altra cosa in relazione alla quale esso sussiste»³³. In senso più ampio si intende con soggetto «tutto ciò cui solo inerisce qualcos'altro»: «un *subiectum inhaesionis*, in cui qualcosa sussiste; *adhaesionis*, cui qualcosa d'altro che però è esso stesso una sostanza, è unito, e *occupationis*, o l'oggetto (*das Object*) [...]»³⁴. Quest'ultima partizione non è secondo Crusius «accurata». Solo il primo è, a detta di Crusius, il soggetto metafisico, poiché egli è convinto che «la parola *subiectum* in metafisica deve significare qualcos'altro rispetto a quello che indica in gnoseologia (*Vernunftlehre*)»³⁵. La spiegazione della distinzione del soggetto in ambito logico e in ambito metafisico suona così: «Infatti lo spazio non è nel *subiectum*, ma il *subiectum* è nello spazio, e tuttavia non al modo in cui le qualità sono nel soggetto»³⁶.

Cosa ha di specifico il soggetto della logica? Qui «soggetto» indica tradizionalmente il primo membro del giudizio: il soggetto è una idea cui innanzitutto si pensa e di cui si vuol rappresentare il modo in cui un'altra idea si rapporta ad essa [...], «e che è contrapposta al predicato»³⁷. La differenza tra senso metafisico e senso logico del soggetto è per Crusius molto importante: «questo significato logico del termine *Subject* non deve essere confuso con quello metafisico, dal momento che il *Subject* deve essere distinto dalle proprietà che gli ineriscono [...]»³⁸.

Come quello metafisico, neanche il soggetto logico è per Crusius univoco: «Il *Subiectum* è dunque riguardato in maniera del tutto distinta dal *Concretum* o dall'oggetto (*Object*) dell'astrazione»³⁹. Richiamandosi al suo maestro Adolph Friedrich Hoffmann (1703-1741) e alla sua *Vernunftlehre*

31 Cfr. *ivi*, p. 31, § 20.

32 *Ivi*, p. 33, § 21.

33 *Ivi*, p. 34, § 21.

34 *Ivi*, pp. 34-35, § 21.

35 *Ivi*, p. 35, § 21.

36 *Ivi*, p. 77, § 49.

37 Ch. A. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*, Leipzig 1747, p. 407, § 218. Rist. in *Id.*, *Die philosophischen Hauptwerke*, cit., Bd. 3, Hildesheim 1965.

38 *Ivi*, p. 408, § 219.

39 *Ivi*, p. 411, § 220.

Crusius afferma che un tale soggetto è triplice: «Infatti qualcosa è *Subiectum per se*, se è per sé il *Concretum*. Qualcosa è *Subiectum per accidens* se è per sé l'*Abstractum*. È *Subiectum naturae ancipitis* se di volta in volta e per il medesimo motivo il *Subiectum* in quanto *Praedicatum* può essere riguardato sia in quanto *Concretum* che in quanto *Abstractum* [...]»⁴⁰.

Sul punto ci sarebbe da chiedersi: cosa viene contrapposto in Crusius al soggetto metafisico? L'*Objekt* è in questo caso problematico. Crusius divide il soggetto metafisico in *subiectum quo* e *subiectum quod*. Questa divisione corrisponde grossomodo anche all'odierna opposizione vigente in epistemologia, ad esempio in Russia, quando tutti i dottorandi nelle relazioni riassuntive delle loro tesi devono tradizionalmente distinguere tra un *Ob"ekt* (obbiett[iv]o) ed un *Predmet* (oggetto) della ricerca. Ma nella filosofia scolastica e nella manualistica tedesca questa differenza ricorre come quella tra *objectum formale* e *objectum materiale*⁴¹. Già da questo passo è chiaro che Crusius qui usa *Objekt* e *Subjekt* in un altro significato. Ma questo non è ancora tutto: ciò che oggi vale come «oggetto di una scienza», quello che in inglese oggi si dice *subject*, viene inteso da Wolff ancora con il termine *Objekt*. Così l'*Objekt* dell'ontologia costituisce la cosa in generale, *ens in genere*, mentre l'*Objekt* della fisica le *res naturales*⁴². Di contro è *subjectum* l'«ens, quatenus consideratur ut habens essentiam & praeter eam aliorum capax»⁴³. In ogni sua critica a Wolff anche Crusius segue questa tradizione quando rende le «verità necessarie *Objecte* della metafisica»⁴⁴ o contrappone una definizione *objective* della scienza dell'opinione alla «capacità dell'intelletto»⁴⁵. Molte cose parlano dunque in favore del fatto che Crusius definisca il concetto di soggetto metafisico in sé piuttosto che tramite la coppia concettuale soggetto/oggetto. Ciò tuttavia non significa che questa contrapposizione in lui non ricorra.

Ad un primo sguardo sembrerebbe che il suddetto significato di soggetto nella metafisica di Crusius sia quanto di più vicino all'odierno senso epistemologico di «oggettivo», quantunque senza alcuna esplicita contrap-

40 *Ibidem*. Cfr. anche p. 1108, § 644.

41 Cfr. ad esempio F. A. Aepinus, *Introductio in philosophiam in VI. partes distribute* [Philosophia transcendentalis s. Metaphysica], Rostock-Leipzig 1714, p. 7, § VI.

42 Ch. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia*, Frankfurt 1736², p. 684, § 949.

43 Ivi, p. 534, § 711.

44 Ch. A. Crusius, *Vorrede a Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten* [priva di impaginazione]. Cfr. anche p. 3, § 1.

45 Ch. A. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*, cit., p. 32, § 21. Cfr. Su questo anche A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae acromaticae*, cit., p. 48, § 87.

posizione al «soggettivo»: «La parola *Object* viene intesa anche in un altro significato, dal momento che gli originali dei nostri concetti, che da questi vengono rappresentati, si chiamano gli *Objecte* delle idee»⁴⁶. La definizione nella logica suona in maniera analoga: «Ciò che viene rappresentato in un concetto e da cui il concetto stesso attraverso cui si pensa è distinto si dice l'*Object* del concetto»⁴⁷. Pure le ulteriori considerazioni di Crusius chiariscono che anche questo contesto è diverso dall'attuale, poiché egli distingue due tipi di oggetti-*Objekten*: «Si distingua dunque l'*Object* delle idee al di là del pensiero, che non è altro che una cosa rappresentata, pensata sotto certe proprietà e contrassegnata nell'intelletto per poterla distinguere da altre [...] e l'*Object* all'interno del pensiero, sotto cui si intende la rappresentazione delle proprietà stesse con cui si contrassegna una cosa pensata»⁴⁸. Oltre a ciò anche la tradizione cartesiana ha lasciato le sue tracce in Crusius: «una fondamentale attività deve essere per così dire nel soggetto efficiente stesso. Ciò però che costituisce la causa efficiente in un oggetto-*Object* non è una attività fondamentale»⁴⁹. In un senso ancora diverso Crusius distingue due tipi di finalità: «In ogni finalità occorre distinguere tra finalità soggettiva (*subjectivische*), oggettiva (*objectivische*) e formale»: «un bisogno concreto o un impulso etico si dice *fine soggettivo* (*subjectivische Zweck*)»; «un oggetto (*Object*) a cui è diretto il bisogno si dice *finalità oggettiva* (*objectivische Endzweck*)»; e «un certo rapporto che deve esserci tra la cosa oggetto del bisogno e lo spirito che desidera e alla quale rivolge la sua attività si chiama *finalità formale* (*formale Endzweck*)»⁵⁰. Nell'etica questi concetti e problemi trovano pieno dispiegamento. In essa ricorrono ancora connessioni «soggettive» e «oggettive»: se il primo tipo di connessione ha il primato e rappresenta qualcosa di personale a partire da cui l'uomo può comprendere, il modo in cui egli è connesso e ciò a cui egli è connesso è spiegato nel secondo senso in generale, per il fatto che «gli uomini sono connessi a qualche cosa [...]»⁵¹.

46 Ch. A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, cit., p. 117, § 65. In un altro contesto di contro vien detto: «Se è dato qualcosa in cui, tramite un'azione, qualcos'altro viene prodotto, questo stesso si chiama *Object*» (ivi, p. 116, § 65).

47 Ch. A. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*, cit., p. 204, § 117.

48 Ivi, p. 215, § 123.

49 Ch. A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, cit., p. 145, § 83.

50 Ivi, pp. 274-275, § 149.

51 Ch. A. Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klug-*

Anche quando in Crusius al soggetto sta di fronte l'oggetto, quest'ultimo viene non di rado assunto in uno dei significati che oggi gli si contrappongono. Il motivo è che Crusius subisce l'influsso della tradizione nominalistica e sensistica «nella quale non c'è alcuna traccia di una distinzione concettuale tra ,soggettivo' ed ,oggettivo', nemmeno in riferimento a verità e certezza»⁵². Ciononostante anche in Crusius si può trovare un senso di «soggettivo» paragonabile al moderno significato gnoseologico, e precisamente quando egli parla delle diverse spiegazioni e delle loro cause. Le cause «oggettive» degli usi delle spiegazioni e delle note si danno «quando la natura della cosa considerata in sé le richiede perché altrimenti essa non potrebbe venire conosciuta in modo sufficientemente chiaro e determinato da un intelletto esperto [...]»⁵³. Le note a partire dalle «cause soggettive» [...] «vengono proposte nel modo migliore solo al lettore a causa delle sue condizioni soggettive, quantunque la trattazione della cosa considerata *in abstracto* non le richieda, dovendosi presupporre nel lettore un grado sufficiente di conoscenza già acquisita e di pratica, come anche sufficiente capacità di elaborazione e in generale di capacità di riflessione [...]»⁵⁴.

4. Georg Friedrich Meier, Joachim Georg Darjes e Johann August Heinrich Ulrich

Nella fonte, così importante per Kant, che fu l'*Estratto di teoria razionale (Auszug aus der Vernunftlehre)* di Georg Friedrich Meier (1718-1777) troviamo soltanto la distinzione tradizionale tra *Subject* (subiectum) e *Prädicat* (praedicatum)⁵⁵. Qui Meier rifiuta dunque la tradizione di tradurre questi termini latini in tedesco, sebbene in altri passi traduca il termine *objectum* col tedesco *Einwurf*⁵⁶ e *Gegenstand*⁵⁷.

In un significato analogo a quello usato da Crusius per la definizione oggettiva di scienza Joachim Georg Darjes (1714-1791) adopera la coppia

heitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden, Leipzig 1744, p. 505, § 416. Rist. in Id., *Die philosophischen Hauptwerke*, Bd. 1, Hildesheim 1969.

52 M. Karskens, *Subjekt/Objekt; subjektiv/objektiv*, cit., col. 408.

53 Ch. A. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, cit., p. 84, § 48.

54 Ivi, p. 85, § 48. Cfr. Anche p. 797, § 446.

55 G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752, p. 81, § 293. Cfr. anche Id., *Metaphysik*, parte I, Halle 1765², p. 39, § 24.

56 G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, cit., p. 49, § 176.

57 Ivi, p. 4, § 12.

soggettivo/oggettivo così che i due elementi di essa presentino due diversi punti di vista di una considerazione: «Dimostrare qualcosa in modo corretto e completo viene detto *subjective* «una scienza». Ed una tale *disciplina* in cui tutte le proposizioni sono dimostrate correttamente viene detta «una scienza» *objective*»⁵⁸. Sulla base di questa distinzione egli afferma anche: «La scienza del possibile si chiama filosofia; e colui il quale possiede *subjective* una tale scienza è detto un *filosofo*»⁵⁹.

In Johann August Heinrich Ulrich (1746-1813) vengono approfonditi quegli aspetti del concetto di «soggettivo» di Baumgarten che vanno in direzione dell'accezione attuale. Nella logica di Ulrich si dice: «Soggettivo, *vero per me*, è ciò che io penso o debbo pensare più del suo contrario. *Soggettivamente falso* (*Subjectivisch falsch*) ciò che non penso né posso pensare più del suo contrario; *obiettivamente vero* (*objectivisch wahr*), quando la cosa sta effettivamente come io la debbo pensare. Tutto ciò che in ogni indagine accurata e in ogni considerazione rimane soggettivamente vero deve essere ritenuto *oggettivamente vero*. Se tuttavia questi contrassegni della verità devono diventare per noi utilizzabili, dobbiamo approfondire i fondamenti della verità soggettiva, vale a dire della necessità di pensare o di non pensare qualcosa»⁶⁰.

5. Johann Georg Heinrich Feder e Johann Heinrich Lambert

Il celebre manuale di Johann Georg Heinrich Feder (1740-1821) *Logik und Metaphysik* è ricco di contrapposizioni logiche tra soggetto e predicato⁶¹. Ma in lui ricorre anche il significato metafisico di «soggetto»: così il soggetto è un portatore di proprietà o determinazioni della stessa cosa che varino a seconda del diverso modo di considerarla⁶². È qualcosa in cui si

58 J. G. Darjes, *Die lehrende Vernunft-Kunst*, Jena 1737, *Vorbericht*, § 19.

59 Ivi, *Vorbericht*, § 20. Cfr. Anche la distinzione tra filosofia oggettiva e filosofia soggettiva in Ch. J. A. Corvin (?-1739), *Institutiones philosophiae rationalis methodo scientifica*, Jena 1750, p. 19, § 125 (Praeliminaria). E sul soggettivo in Darjes cfr. ancora J. G. Darjes, *Abhandlung von dem objectivischen und subjectivischen Grund*, in *Philosophische Nebenstunden*, hrsg. von J. G. Darjes, Sammlung 1, Jena 1761.

60 J. A. H. Ulrich, *Erster Umriss einer Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften zum Gebrauch der Vorlesungen*, parte I: *Vernunftlehre, Grundwissenschaft und natürliche Theologie*, Jena 1772, pp. 31-32, § 1.

61 Cfr. J. G. H. Feder, *Logik und Metaphysik*, Göttingen 1790, pp. 76-77, § 35; p. 94, § 43; p. 98, § 45; p. 103, § 47; p. 197, § 92; p. 239, § 8 etc.

62 Cfr. ivi, p. 244, § 11.

trovano le qualità⁶³ «in quanto ricettacolo di potenza e di modificazione»⁶⁴. Ma in Feder risuonano anche nuove tonalità, trattando egli di una sostanza pensante nel senso «di un soggetto (*Subject*) della forza pensante (*der denkenden Kraft*)»⁶⁵. Un tale soggetto è simile all'Io pensante; essenzialmente più ristretto del soggetto trattato in Eberhard. Diversamente da Crusius Feder adopera la coppia soggettivo/oggettivo in filosofia pratica: egli non distingue tra connessioni soggettive e oggettive, bensì tra moralità soggettiva e moralità oggettiva. L'una è data dal tipo di atteggiamento con cui più uomini danno luogo alle medesime conseguenze. L'altra dipende dalla conoscenza possibile delle leggi morali. Da questo punto di vista il comportamento di un uomo non può essere peggiore sotto l'aspetto dell'innocenza o della conformità al dovere del «comportamento oggettivamente migliore di un altro», se in ciò si tengono conto delle capacità modeste del primo nella conoscenza della legge, dunque della moralità «soggettiva»⁶⁶.

Nel primo volume del *Neues Organon* di Johann Heinrich Lambert (1728-1777) compare ancora più spesso l'opposizione soggetto/predicato nell'accezione logica tradizionale. Per la concezione lambertiana del soggettivo è di grande importanza la quarta parte del secondo volume, dal titolo *Phänomenologie oder Lehre von dem Schein*. Come già Crusius, Lambert analizza gli oggetti (*Objekte*) delle idee e dei concetti. Mentre l'intelletto puro considerato *subiectiue* è una capacità dell'anima «di rappresentarsi chiaramente le cose», Lambert definisce il medesimo intelletto puro *objectiue*, seguendo la succitata tradizione, come «[l'insieme dei] concetti che sono portati a questo livello di chiarezza e nella misura in cui lo sono»⁶⁷. Similmente alla tripartizione delle finalità secondo la forma in Crusius, ma diversamente per quanto riguarda il contenuto, Lambert traccia nella sua *Phänomenologie* una distinzione tra le fonti della parvenza che si trovano «in noi stessi», o «fonti soggettive della parvenza», e quelle che derivano «in parte dagli oggetti, in parte dal rapporto tra gli oggetti e le cause soggettive» o «fonti oggettive e relative della parvenza»⁶⁸. Di norma esiste una cer-

63 Cfr. *ivi*, p. 248, § 12.

64 *Ivi*, p. 388, § 2.

65 *Ivi*, p. 324, § 47.

66 J. G. H. Feder, *Untersuchungen über den menschlichen Willen, dessen Naturtriebe, Verschiedenheiten, Verhältniß zur Tugend und Glückseligkeit und die Grundregeln, die menschlichen Gemüther zu erkennen und zu regieren*, parte III, Göttingen 1786, p. 233.

67 J. H. Lambert, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, Bd. 2, Leipzig 1764, p. 294, § 119.

68 *Ivi*, p. 231, § 23.

ta combinazione tra questi tipi di parvenza, infatti la parvenza soggettiva da sola sarebbe un sogno, un'allucinazione, una vuota fantasia» e «la parvenza oggettiva da sola sarebbe una mera possibilità cui, senza un'essenza pensante, mancherebbe sempre ciò che la rende parvenza»⁶⁹. La «parte *oggettiva*» della parvenza ha a che fare con le modificazioni della cosa stessa e non con il contenuto del pensiero»⁷⁰. Qui è in gioco dunque un'altra accezione di soggettivo/oggettivo. Anche nell'*Impianto di architettonica* (*Anlage zur Architectonic*) il fondamento *objective* delle verità logiche sta nella «cosa stessa», mentre quello *subiective* nell'essenza pensante⁷¹. Oltre a ciò troviamo in Lambert una analoga contrapposizione tra le parti soggettive e quelle oggettive delle percezioni ed una ricerca dei fondamenti soggettivi della certezza⁷². La problematica della parvenza⁷³ e delle sue fonti è in Lambert immediatamente connessa con la confutazione dei cosiddetti «idealisti».

5. Johann Nikolaus Tetens

Proprio nella polemica contro gli idealisti anche Feder tematizza una parvenza «considerata in sè e per sè»⁷⁴ e distingue tra una parvenza costante ed una casuale⁷⁵: «Ora, questa parvenza costante propria della condizione ordinaria della natura umana quando percepisce correttamente, è l'«essere con tutti gli altri uomini» o «realtà e esser reale»⁷⁶. Rifacendosi a Feder anche Johann Nikolaus Tetens (1736-1807) affronta questo problema. Fino a un certo punto egli è d'accordo con Feder: «Una *parvenza costante* è per noi *realtà*, come dicono alcuni filosofi, e vale come essere e realtà effettiva. Questo è corretto nella misura in cui nella percezione non sappiamo distinguere tra una *parvenza* sempre completamente uguale a se stessa e ciò che

69 Ivi, p. 235, § 31.

70 Ivi, p. 253, § 60. Cfr. anche p. 232, § 26.

71 J. H. Lambert, *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß*, Bd. 1, Riga 1771, p. 289, § 299. Rist. in Id., *Philosophische Schriften*, hrsg. von H.-W. Arndt, Bd. 3, Hildesheim 1965.

72 Cfr. anche ivi, pp. 417-419, §§ 260-263.

73 J. H. Lambert, *Neues Organon*, cit., Bd. 2, p. 280, § 100; p. 305, § 133.

74 J. G. H. Feder, *Logik und Metaphysik*, Göttingen 1775, p. 145, § 60.

75 Ivi, p. 201, § 86. Cfr. Su questo A. N. Krouglov, *Zur Vorgeschichte des Begriffs der Phänomenologie*, in AA. VV., *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes (1807)*, hrsg. von W. Högerebe, Würzburg 2008, pp. 9-31.

76 J. G. H. Feder, *Logik und Metaphysik*, cit., p. 148, § 62; cfr. anche p. 151, § 64.

è reale [...]»⁷⁷. Ma al tempo stesso Tetens è convinto che nel far questo noi esprimiamo qualcosa di più di una mera parvenza, poiché la cosa «deve, secondo la sua natura, apparire così anche ad ogni altra essenza che la sente e la percepisce»⁷⁸. Tetens cerca di sciogliere questa difficoltà distinguendo da un lato tra «l'intelletto più perfetto possibile» (*vollkommensten Verstande*) [quello divino?] e «l'intelletto non perfetto» [quello umano?] dall'altro. Mentre il primo intelletto «penserebbe gli oggetti (*Objekte*) come sono in sé»⁷⁹, il secondo potrebbe solo tendere all'«oggettivo» (*Objektiven*), che per noi potrebbe significare soltanto qualcosa di «immutabilmente soggettivo» (*unveränderlich subjektivisches*) a differenza di ciò che è «mutevolmente soggettivo» (*veränderlich subjektivischen*)⁸⁰.

Anche la contrapposizione logica tradizionale di soggetto e predicato ricorre negli scritti di Tetens⁸¹. Così come, sull'esempio dei principi metafisici, vi sono tracce della coppia materiale/formale, quantunque nella forma *objektiv/logisch* e non *objektiv/subjektiv*⁸².

Ma anche la contrapposizione simile alla comprensione gnoseologica odierna soggettivo/oggettivo (*subjektiv/objektiv*) percorre come un filo rosso gli scritti di Tetens, anche se ancora nella forma *subjectivisch-objectivisch*⁸³ o *subjectisch-objectivisch*⁸⁴ ma anche *subjektivisch/objektivisch*⁸⁵. Egli adopera anche l'espressione «das Subjektivische» come sostantivo, ad esempio nella discussione dello spazio⁸⁶. L'accezione gnoseologica esprime chiaramente il compito della realizzazione dei concetti trascendent(al)i in Tetens: «Dev'essere separato accuratamente tutto ciò che nelle nostre nozioni generali è solo

77 J. N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Bd. 1, Leipzig 1777, p. 536. Rist. in Id., *Über die allgemeine speculativische Philosophie. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Bd. 1, besorgt von W. Uebele, Berlin 1913.

78 Ivi, p. 537.

79 *Ibidem*.

80 Ivi, p. 540.

81 Cfr. J. N. Tetens, *Ueber die allgemeine speculativische Philosophie*, Wismar 1775, p. 28 note 44-45. Rist. in Id., *Über die allgemeine speculativische Philosophie. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, cit., Bd. 1.

82 Cfr. ivi, pp. 36-37.

83 Cfr. ad esempio J. N. Tetens, *Ueber den Ursprung der Sprachen und der Schrift*, Wismar 1772, p. 29.

84 J. N. Tetens, *Ueber die allgemeine speculativische Philosophie*, cit., pp. 74-75.

85 Cfr. ad esempio J. N. Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. 1, cit., pp. 190, 200-201, 206-207, 223, 303, 373, 374, 376, 415-416, 471, 490, 507, 512-513, 531-532, 535-536, 538, 569 etc.

86 Ivi, p. 277.

soggettivo (*subjectivisch*), ciò che la nostra facoltà di pensiero contiene, da ciò che è realmente oggettivo (*objektivisch*), che corrisponde alle cose al di là dell'intelletto. Quest'ultima cosa costituisce la *realtà* dei concetti»⁸⁷. Se i concetti fondamentali (come anche i principi) sono reali e oggettivi essi corrispondono agli «oggetti (*Gegenständen*) stessi» o alle «cose fuori dall'intelletto» e non sono soltanto «modi di rappresentazioni e di pensiero soggettivi (*subjectivische*) in noi»⁸⁸. Tetens riconosce che la nostra facoltà di pensiero apporta qualcosa ai concetti e questa aggiunta indica tuttavia per lui qualcosa di soggettivo che deve essere lasciato da parte tramite la realizzazione dei concetti. In questa tesi si possono fissare in modo particolarmente chiaro le differenze tra Tetens e la «svolta copernicana» di Kant.

Il luogo centrale in cui Tetens tratta della coppia soggettivo/oggettivo è senz'altro la quarta sezione del tentativo settimo, che reca il titolo *Von der objektivischen Wahrheit, und von objektivisch nothwendigen Wahrheiten*⁸⁹. Lì Tetens pone anche la questione «se la verità sia solo qualcosa di soggettivo (*etwas subjectivisches*) da parte di chi la pensa o se sia anche qualcosa di oggettivo (*etwas objektivisches*)»⁹⁰. Se il soggettivo qui viene interpretato come qualcosa proprio solo dell'intelletto umano⁹¹, egli intende «l'oggettività della nostra conoscenza» in questo modo: «Questi o quei rapporti pertengono agli oggetti, sono in loro fuori dall'intelletto e sono qui la stessa cosa che i rapporti tra le idee sono nell'intelletto»⁹². Nella polemica contro Johann Christian Lossius (1743-1813) Tetens irrompe come oppositore dichiarato dello psicologismo⁹³ ed afferma il carattere oggettivo della verità e delle leggi del pensiero⁹⁴. Ma questa oggettività significa per lui anzitutto che qualcosa appare in questo modo a chiunque lo conosca⁹⁵.

Che le osservazioni di Tetens abbiano trovato una eco lo mostra, tra le altre cose, anche una recensione redatta probabilmente da Johann Gebhard Ehrenreich Maaß (1766-1823)⁹⁶ e in cui si legge: «È ciò a cui ci conducono

87 J. N. Tetens, *Ueber die allgemeine speculativische Philosophie*, cit., p. 27.

88 Ivi, p. 36.

89 J. N. Tetens, *Philosophische Versuche*, cit., Bd. 1, p. 530.

90 Ivi, p. 538.

91 Cfr. ivi, pp. 541-542.

92 Ivi, pp. 535-536.

93 Cfr. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 2 (Berlin 1907¹), in Id., *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, hrsg. von B. Recki, Bd. 3, Hamburg 1999, pp. 482-488.

94 Cfr. J. N. Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. 1, p. 542 e 545.

95 Cfr. ivi, p. 536.

96 Cfr. anche J. G. E. Maaß, *Versuch über die Einbildungskraft*, Halle 1792, pp. 416-422, § 116.

le leggi necessarie del pensiero anche oggettivamente (*objectiv*) vero? “Oggettivamente vero” vuol dire tre cose: 1) tutto ciò che nella considerazione dell’uomo è universalmente e invariabilmente soggettivo, ciò che da tutti viene rappresentato necessariamente così e non altrimenti; 2) tutto ciò che viene ritenuto vero da ogni essere dotato di intelletto; 3) tutto ciò che esiste anche al di fuori della rappresentazione; ogni rappresentazione cui corrisponde qualcosa di reale (*etwas Wirkliches*) anche negli oggetti (*Objecten*), nelle cose fuori dall’intelletto»⁹⁷. In riferimento a questa tripartizione l’autore della recensione perviene alla seguente conclusione: «Tuttavia ciò che è oggettivamente vero nel primo senso dobbiamo ritenerlo oggettivamente valido»⁹⁸.

Ma anche Immanuel Kant (1724-1804), nel quale questo nuovo significato di «soggettivo» viene rispecchiato nel modo più evidente, non è rimasto privo di influenza dal versante di Tetens. Egli stesso ha espresso la differenza rispetto ai suoi contemporanei in due appunti del *Nachlaß* come segue: «Io non mi occupo, come Tetens, dell’evoluzione dei concetti (vale a dire di tutte le azioni attraverso le quali i concetti vengono prodotti), né, come Lambert, della loro analisi, bensì semplicemente della validità oggettiva degli stessi. Non sto in alcun modo in competizione con loro»⁹⁹; «Tetens indaga i concetti della ragion pura in modo semplicemente soggettivo (natura umana), io in modo obiettivo (*objectiv*). Quell’analisi è empirica, questa trascendentale»¹⁰⁰. Che Kant qui non abbia interamente ragione, almeno riguardo a Tetens, lo mostra non soltanto l’analisi del contenuto dei problemi¹⁰¹, ma anche il fatto che Kant si è servito a piene mani negli scritti critici della contrapposizione *subjektiv/objectiv* quale si è strutturata in questa forma sotto l’influsso immediato anche di Tetens. Certo l’imposizione definitiva del nuovo significato di «soggettivo» è stata portata a compimento in tutta verosimiglianza grazie alla filosofia critica di Kant¹⁰². Probabilmente

97 [J. G. E. Maaß?] *Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung und Deduction des Begriffs und Grundsatzes der Caußalität, und zur Grundlegung der natürlichen Theologie*, in *Beziehung auf die Kantische Philosophie* von J. F. Flatt, Leipzig 1788, in: «Philosophisches Magazin», hrsg. von J. A. Eberhard, Bd. 1, Halle 1789, p. 223.

98 Ivi, p. 224.

99 I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. XVIII, Berlin 1928, p. 23, Refl. 4900.

100 Ivi, p. 23, Refl. 4901.

101 Cfr. Su questo A. N. Krouglov, *Der Begriff transzendental bei J. N. Tetens. Historischer Kontext und Hintergründe*, in «Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte», 17 (2005), pp. 35-75.

102 Il fatto che le antiche tracce dei significati della coppia soggettivo/oggettivo siano presenti nella filosofia critica kantiana lo mostra anche il famoso § 18 dell’*ana-*

risiede nella filosofia critica e nell'atteggiamento negativo di Kant anche una delle cause più importanti per la mancata prosecuzione della tradizione di rendere in tedesco i termini latini *subiectum* (concetto preliminare, primo termine, antecedente, oggetto), *obiectum* (*Gegenstand*, *Vorwurf*, *Einwurf*), *subiectiv* (relativo a questo o a quello) e *obiectiv* (*an und vor sich*, *an und fuer sich*, *an sich selbst*). Un'altra causa si può rinvenire nella indicativa scelta di parole di Tetens: «*Leibniz* ha suggerito che si dovrebbero rendere nella lingua corrente della vita, e particolarmente in tedesco, i neologismi metafisici nel caso in cui sia dubbio se in essi vi sia o no un senso reale, pieno e fruibile [...] Comunque sia, l'esperienza ha da tempo provato che il criterio di valutazione di *Leibniz* non è stato sufficiente a separare quanto c'è di reale e oggettivo dall'immaginifico e semplicemente soggettivo. Inoltre in tedesco e nelle altre lingue correnti è stato prodotto altrettanto nonsenso e vuoto artificio verbale che nei tecnicismi latini»¹⁰³.

In questa evoluzione la lingua filosofica tedesca non resta tuttavia da sola, poiché anche in altre lingue la traduzione dei termini analizzati non si è imposta. È il caso della lingua russa. Nella seconda metà del XVIII secolo e nella prima metà del XIX era usuale tradurre in russo *subiectiv* con *podležatel'noe* (che sta sotto), *obiectiv* con *predležatel'noe* (che sta prima, davanti) e *subiectum* con *podležaščee* (ciò che sta sotto)¹⁰⁴, tanto

litica trascendentale: «L'unità trascendentale dell'appercezione è quella tramite cui tutto il molteplice dato in un'intuizione viene unificato nel concetto di un oggetto (*Object*). Essa si chiama pertanto oggettiva (*objectiv*) e deve essere distinta dall'unità soggettiva (*subjectiven*) della coscienza, che è una determinazione del senso interno tramite la quale quel molteplice dell'intuizione viene dato empiricamente in una tale connessione» (KrV, B 139). Per prima cosa è la concezione dell'oggetto di Crusius a sembrare prossima in maniera sospetta. In secondo luogo c'è la questione che sorge rispetto al nesso causale espresso dalla forma verbale «pertanto» (*darum*): l'unità trascendentale dell'appercezione è oggettiva perché è, per così dire, oggettivamente valida o perché si riferisce all'oggetto?

103 J. N. Tetens, *Ueber die allgemeine speculativische Philosophie*, cit., pp. 47-48. Sul concetto di «criterio di valutazione» in Leibniz cfr. J. G. Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten für die lange Weile des Publikums zusammengetragen von einem Liebhaber der langen Weile*, in *Hamann's Schriften*, hrsg. von F. Roth, parte II, Berlin 1821, p. 7.

104 Cfr. ad esempio A. M. Brjancev, *Slovo o svjazi veščej vo Vselennoj* [Rede über die Verbindung der Dinge in der Welt], Moskau 1790. Rist. in AA. VV., *Russkaja filosofija vtoroj poloviny 18 veka* [Die russische Philosophie der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts], hrsg. von B. V. Emel'janov, Sverdlovsk 1990, p. 195; P. D. Lodij, *Logičeskie nasnavlenija rukovodstvuščie k poznaniju i različieniju istinogo ot ložnogo* [Logische Belehrungen als Ansätze zur Erkenntnis des Wahren und dessen Unterscheidung vom Falschen], Sankt-Petersburg 1815, p. 267, § 165;

dal latino quanto dal tedesco. Le definizioni dal *Wörterbuch der kirchen-slawischen und der russischen Sprache* corrispondono in molti passi quasi letteralmente a Baumgarten: così *podležatel'nyj* (*subjektiv*) significa «che dipende da qualcuno o da qualcosa»¹⁰⁵. Di tutte le varianti russe ne rimane oggi soltanto una, vale a dire la parola *podležaščee* usata in grammatica per indicare il soggetto di una frase. La causa di ciò è stata spiegata con chiarezza da un anonimo recensore a metà del XIX secolo. I termini non possono essere inventati arbitrariamente ed è impensabile cercare di sostituire attraverso queste invenzioni i forestierismi già entrati nel linguaggio filosofico russo, poiché i termini russi autonomi possono provenire solo dall'autonomia del pensiero come espressione di questo o quel termine filosofico: «Tener conto di questa notazione sarebbe utile per coloro che si immaginano di parlare in russo quando usano parole che hanno sì una radice russa ma sono costruite alla maniera forestiera come per esempio *predležatel'nyj* e *podležatel'nyj* [...]. Nella misura in cui il nostro pensiero non ha autonomamente elaborato una parola russa autentica per l'espressione dei concetti indicati da forestierismi come *subiect* e *obiect* [...], questi termini provenienti da un'altra lingua, e che tuttavia hanno conservato a lungo un significato preciso, saranno molto più comprensibili di costrutti verbali artificiali elaborati in fretta e furia»¹⁰⁶.

Il recensore non ha tuttavia considerato che, dal punto di vista della storia della filosofia nel suo complesso, termini come *Subjekt* e *Subjektive* hanno mantenuto un «significato preciso» solo per breve tempo. Questo conduce al fatto che noi adoperiamo sempre di nuovo termini che sono particolarmente gravidi di storia del pensiero. Ciò rende la storia della filosofia certamente non più semplice, ma di sicuro più interessante.

(Traduzione di Andrea Le Moli)

Ch. Bavmejer, *Metafizika*, neu übersetzt vom Lateinischen von J. V. Tolmačev, Moskau 1830², p. 71, § 115; p. 73, § 116.

105 *Slovar' cerkovno-slavjanskago i russkago jazyka, sostavlennij vtorym otdeleniem Imperatorskoj Akademii nauk* [Wörterbuch der kirchen-slawischen und der russischen Sprache, hrsg. von der zweiten Abteilung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften], Bd. III, Sankt-Petersburg 1847, p. 262.

106 *P. B-v'*, *Sočinenija Žukovskago* [Vasilij Andreevič Žukovskij's Schriften], in «Otečestvennye zapiski, ucheno-literaturnyj žurnal», hrsg. von A. A. Kraevskij, Bd. CXIV, Sankt-Petersburg 1857, p. 61.

LEONARDO SAMONÀ

SOGGETTIVITÀ E AUTOCOSCIENZA NELL'IDEALISMO

1. Il soggetto moderno tra spinta insurrezionale e ricerca dell'unità dell'essere

Il soggetto in senso moderno (cioè identificato con l'autocoscienza e con l'io) ha una genesi ambivalente e, almeno all'apparenza, persino contraddittoria. Per un verso sembra infatti nascere dall'emersione di un conflitto ontologico che manda in frantumi il tradizionale accordo del pensiero con l'essere, nel quale la ricerca filosofica aveva trovato il suo approdo già a partire dal detto parmenideo: «lo stesso è pensiero ed essere». In questo senso la modernità configura un soggetto emancipato dai vincoli che lo legano appunto all'essere, alla natura, a Dio. Per altro verso un tale soggetto sembra invece affondare nel solco di una lunga tradizione che cerca nell'anima, nel *nous*, nella *mens*, il modello più adatto per pensare l'unità dell'essere, in quanto capace di includere diversità e contrarietà nel riferimento all'eterno e immutabile. E in questo senso il soggetto moderno è piuttosto l'erede della ricerca dell'unità di tutto l'ente, che proviene dalla più antica tradizione della filosofia e con il nuovo inizio si radica addirittura in un terreno più profondo e accogliente di quello attinto dal pensiero greco.

Stando alla prima lettura della soggettività ora indicata, si può dunque con buoni argomenti far nascere il soggetto moderno dalla maturazione del contrasto da sempre celato all'interno della posizione peculiare dell'uomo nell'insieme della natura, nonché al fondo della stessa conformazione del pensiero all'essere. L'insurrezione dell'uomo nel mezzo dell'ente determina una crisi della congruenza o della continuità tra certezza e verità, il crollo di una concezione unitaria dell'ente, e la centralità dell'attività del conoscere, investita in modo nuovo dalla forza della libertà di coscienza e dalla contrapposizione di soggettivo e oggettivo. Entra così in scena un tratto oppositivo del tutto speciale, che coinvolge in modo nuovo il non essere, la potenza di negazione del pensiero e la nuova posizione «critica» della verità filosofica che trionfa su di essi. Quando però approfondiamo il carattere di quest'insurrezione mettendo da parte i miti antitetici e solidali

di un risveglio moderno dal sonno dogmatico o di una *hybris* che a un certo punto ha sopraffatto la *pietas* della civiltà antica e medioevale – miti di sovversione che presuppongono del resto già, senza tematizzarli, rapporti conflittuali tra pensiero ed essere – scopriamo un terreno problematico e perfino una direzione problematica sullo sfondo della rivolta del soggetto, la quale sembra in realtà combattere parimenti contro ogni sorta di «dualismo» e mirare a una nuova forma di unificazione di pensiero ed essere.

Innanzitutto, se dalle risposte retrocediamo alle domande che stanno all'origine della svolta moderna della filosofia, ci troviamo di fronte a un pensiero che riprende con particolare insistenza il riferimento filosofico alla precarietà di «questo» mondo, sino ad andare in certo senso a fondo nella ripetizione di un tale gesto già caratteristico della filosofia sin dai suoi inizi. Sprofondando nell'abisso della precarietà dell'ente, il pensiero continua certamente a cercarvi l'emancipazione da essa e dunque una possibile via di fuga. E tuttavia la stessa costruzione di una tale via subisce un mutamento conseguente a quello che, nella ripetizione moderna dell'inizio, investe la trattazione del punto di partenza e cioè lo svolgimento della domanda che accende la ricerca filosofica. La nuova figura autonoma dell'io viene alla luce dapprima in un contesto che accentua la problematicità dell'esperienza con i tratti negativi – sfondo costante dei primi passi cartesiani – «di un uomo che cammina solo e nelle tenebre»¹, tenebre dette altrove «inestricabili»², sicché per lui si è interrotto il contatto con l'insieme dell'ente; o ancora, di un uomo che è «caduto in un gorgo profondo»³, con la conseguente perdita del riferimento alla verità atta a sostenere e dar senso al pensare. Lo stare a sé, fuori dall'ambito della *res*, definisce innanzitutto in forma difettiva il distacco dell'uomo dalla pienezza e dalla sicurezza del mondo e della verità, di cui prima si riteneva partecipe, così come l'inquietudine critica della filosofia, causa di infinite dispute e di diversità irrimediabili dei giudizi, decreta innanzitutto l'esilio dei filosofi da quella «potenza di ben giudicare, e di distinguere il vero dal falso», nella quale è saldamente radicato il «buon senso»⁴, cioè la ragione egualmente condivisa da tutti gli uomini.

Ma una volta intrapreso, il cammino filosofico si mostra capace di seguire fino in fondo il crollo della primitiva figura della verità in forza

- 1 R. Descartes, *Discours de la méthode*, a cura di D. Moreau, Paris 2000, parte II, p. 86.
- 2 R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, con testo latino a fronte, a cura di S. Landucci, Bari 1997, prima meditazione, p. 37.
- 3 R. Descartes, *Meditazioni*, cit., II, p. 39.
- 4 R. Descartes, *Discours*, cit., I, p. 68.

del riferimento a una figura *più* vera. La radicale distruzione (*eversio*⁵) di un mondo di conoscenze, rivelatosi inospitale per la coscienza che lo abita, non traghetta il pensiero in territori lontani dalla sua inquietudine, ma deve alla fine la sua più decisiva possibilità alla scoperta del ricorso inaggrirabile all'io, capace di ritrovare la «terraferma» di un contenuto conoscitivo *chiaramente distinto* da tutti gli altri proprio nel fondo della fragilità dell'uomo cartesiano (il quale resta peraltro collocato, per ogni altro aspetto, nell'*infirmas*, in particolare in quanto «*pauca intelligens, multa ignorans*»⁶). Intimamente sorretta dal principio inconcusso del *cogito*, proprio la condizione straniata dell'uomo nell'insieme dell'ente fornisce l'insostituibile accesso all'autonomia: una condizione incomparabile che, collocata *di contro* a tutti gli oggetti (*ob-jecta*) del pensiero, conquista una sua fondamentale e saldissima oggettività, irriducibile al mondo delle cose «esterne», ripiegata nell'*interiorità*, saldata alla stabilità del vero, in posizione di dominio sul mondo mutevole e infondato dell'esperienza. In una rincorsa verso la conquista della posizione dominante, l'oggettività del mondo viene trasferita all'interno dell'io, ma in modo tale che l'io stesso è sottomesso a sua volta all'*oggettività* fondamentale del soggetto, scoperta come contenuto inconcusso della *cogitatio*, indipendente da tutti i contenuti potenzialmente ingannevoli dell'immaginazione: che la *cogitatio* sia, è infatti un contenuto del pensiero che si rivela al di qua dell'imperfezione dell'io stesso; e la certezza di questo contenuto precede una più determinata comprensione di «chi» io sia (*quis sim*)⁷. Il pensiero conferisce il suo ordine al mondo indipendentemente dal fragile prospettivismo, in cui la coscienza moderna si trova gettata.

Su questa base Cartesio può essere visto come il filosofo che è stato capace di rovesciare in forza la debolezza del soggetto agli inizi della modernità. E che ha per così dire isolato *fuori* dalla verità (almeno intesa come

5 R. Descartes, *Meditazioni*, cit., I, p. 26.

6 Ivi, III, p. 56. U. Perone ha insistito con particolare efficacia sulla lacerazione interna del soggetto cartesiano, sottoposto a un «percorso labirintico» di fondazione (cfr. U. Perone, *La verità del sentimento*, Napoli 2008, p. 45), nel quale l'evidenza si separa dal sentimento (che «sta al fondo del dubbio») e produce una tensione irrisolta tra inizio e fondamento. L'io, l'inizio da cui non si può prescindere, è raggiunto, in una prova ontologica «rovesciata», come quello «di cui non si può pensare nulla di minore» (U. Perone, *Il presente possibile*, Napoli 2005, p. 92), e rimane sprofondato in un *habitat* di precarietà, separato dalla pienezza del fondamento, cioè da Dio. A questa pienezza l'uomo ha accesso, ma come a una sfera nella quale non può abitare. L'atto creativo divino, anzi, ricolloca nella sua contingenza, nella sua *dubitabilità*, la posizione dell'io.

7 R. Descartes, *Meditazioni*, cit., II, p. 44.

adaequatio) il *fundamentum inconcussum* a partire dal quale soltanto si può poi far ritorno in essa, con una saldezza nuova, di cui difettano a loro volta non solo i primi passi della ricerca filosofica, ma anche la condizione di affidamento in cui si muove il *bon sens*. L'arretramento metodico verso l'*ego cogito* – un'esperienza che è dapprima di precipizio, un'esperienza che vede franare sotto la scure del dubbio tutti i contenuti conoscitivi – si rovescia in autentica, incrollabile riconquista del vero, cioè dell'edificio ben costruito e coerente della totalità dell'ente. Se di insurrezione qui si tratta, *contro* che cosa e *in vista di* che cosa essa è indirizzata?

Proprio la postura insurrezionale, in realtà, determina un intreccio ambivalente di spinte contrarie. Cartesio è divenuto innanzitutto la bandiera dell'autoaffermazione dell'uomo moderno contro un ordine *esterno*, costitutivamente insoddisfacente per la coscienza, la quale lo rovescia in un'apparenza inconsistente e manda fatalmente in rovina, dentro lo spettro della rappresentazione, l'affidamento originario alla pienezza incontrastata della sua verità. In rotta con un cosmo governato da principi a lui estranei, l'uomo cerca dentro di sé il criterio e il fondamento della verità. Tuttavia la «rivolta» cartesiana, lo abbiamo visto, in realtà rovescia in forza una debolezza: la sua *eversio* non è diretta infatti contro l'affidamento al mondo proprio del *bon sens*, ma contro la precarietà in cui si trova gettato il modo d'essere più specifico dell'uomo, cioè la sua coscienza in quanto possibilità di mettere di fronte a sé l'*insieme* dell'ente. In fuga dal vuoto d'essere conseguente alla posizione emancipata della coscienza, *contro* questo vuoto, si dirige il desiderio di «stabilire nelle scienze qualcosa di solido, destinato a durare»⁸, *riuscendo* dal gorgo della coscienza verso un ordine e un'unità dell'ente resistenti alla forza eversiva del pensiero, cioè in grado di restaurare su basi fermissime la relazione dell'anima con tutte le cose.

La ribellione contro l'ordine del mondo è dunque una ribellione contro l'esilio della coscienza da quest'ordine. Sotto questa forma, l'*eversio* interiorizza il conflitto con il mondo, portandolo dentro la relazione che la coscienza costituisce in se stessa. La rivolta contro la precarietà della coscienza resta in questo modo anche in vista della coscienza stessa, nella misura in cui cerca un ordine diverso da quello che ha abbandonato: *contro* di esso, cioè contro un ordine estraneo e indifferente alla condizione di precarietà in cui è gettata la coscienza, la rivolta si appoggia a un nuovo ordine capace di includerla. Mentre rovescia il mondo delle proprie rappresentazioni, il filosofo cerca *in esso* qualcosa di fermo e duraturo, qualcosa che restituisca saldezza alla potenza eversiva del proprio libero esame e, in base a questo

8 Ivi, I, p. 27.

primo e fondamentale passo, un orizzonte stabile di «legalità» alla contingenza del mondo. In fuga dalla propria precarietà, l'io non l'abbandona alle proprie spalle, ma la porta in salvo nel fondamento verso il quale si dirige e nel quale trova se stesso. Se il conflitto tra pensiero ed essere è interno all'io, nell'io c'è anche il fondamento in grado di superare il conflitto resistendo al suo potere distruttivo. Nel *cogito, sum* l'unità di pensiero ed essere viene ripristinata in una forma incrollabile perché radicata *all'interno* della potenza del negativo che caratterizza il pensiero. E così la svolta moderna appare la «ripetizione» più efficace del gesto inaugurale del pensiero filosofico: più efficace, da una parte, perché *rovescia* la ricerca della verità riconvertendo con inaudito vigore il pensiero al conflitto nascosto al fondo del legame tra pensiero ed essere; e più efficace, dall'altra, perché *rovescia* a sua volta il potere di contrasto del contingente, ritrovando al suo interno la via di una liberazione dall'opposizione del non-essere (dell'apparire), e riaffermando l'unità e la verità proprio nel territorio che non sembrava più in grado di accoglierle e di espellere il nulla dalla propria natura.

2. Un ripensamento dello *hypokeimenon*

Il soggetto, luogo del conflitto e delle antinomie, è il terreno di un radicale ripensamento. Cartesio dà inizio a una riforma profonda del contenuto della *substantia*, nel cui concetto ricompare in primo piano il ricorso alla connotazione *residuale* e privativa di un *subjectum* inteso come il sostrato che resta stabile quando si tolgono tutti i contenuti determinati della conoscenza, scoprendo il suo ruolo di irriducibile *realitas*. Assumendo questa nozione di *substantia*, Cartesio sembra prendere una strada implicitamente antiaristotelica, opposta a un'ontologia della sostanza orientata verso il tratto teleologico della forma e non verso quello residuale e potenziale della materia. La trasformazione cartesiana della sostanza, determinata dapprima come *subjectum* solo in base alla sua resistenza alla riduzione, ha però il suo tratto veramente decisivo nell'identificazione con l'io. Questa identificazione conferisce una direzione inedita a un rovesciamento della prospettiva ontologica che altrimenti, almeno in termini aristotelici, apparirebbe «arcaizzante». L'operazione di riduzione, che per Aristotele conduceva al significato più povero di *ousia* – quello di sostrato materiale, rispetto al quale la forma è indicata dallo Stagirita come «maggiormente (*mallon*)» ente e sostanza⁹ – orienta ora il

9 Cfr. Aristotele, *Metaphysica*, Z, 3, 1029 a 29-30. La definizione di sostanza (*ousia*) come soggetto (*hypokeimenon*) è espressa in termini riduttivi, secondo

pensiero verso l'*apriori* conoscitivo e verso i tratti immateriali della *mens*. La ripresa di una concezione *arcaica* dell'unità è così ora ambientata in uno spazio nuovo che genera contrasti anch'essi del tutto nuovi. Si dà avvio infatti a una costituzione del soggetto che nel corso della storia moderna metterà progressivamente il concetto stesso di soggetto in alternativa con la nozione di sostanza, e segnerà il declino a prima vista inesorabile dell'ontologia, o almeno di un'ontologia fondata sul carattere cosale della definizione di *ousia*. L'elaborazione moderna della costituzione ontologica della soggettività, da questo punto di vista, lega sin dall'inizio il suo destino alle dinamiche critiche, negative e oppositive del conoscere. Il soggetto modernamente concepito riprende la dinamica oppositiva della più arcaica ricerca dei principi, e la ripropone in forma più contrastata come frattura ontologica che separa interiorità ed exteriorità, libertà e necessità, insinuando un potenziale nichilistico sull'intero campo di queste contrapposizioni.

Tuttavia la connotazione «idealistica» impressa alla nozione di soggetto guida la filosofia moderna a esiti che non possono essere descritti soltanto come dissolutivi e nichilistici, ma orientano anche verso un positivo ripensamento della tradizione ontologica. L'autocoscienza moderna evoca subito un'altra genesi della metamorfosi dello *hypokeimenon*. La forma *vitale* dell'unità, propria dell'anima e del pensiero, richiama infatti un aspetto essenziale della riflessione metafisica dell'Uno sin dalla *retractatio* platonica

Aristotele, se quest'ultimo è inteso semplicemente come ciò che rimane (*hypokeimenon*) una volta che siano tolti tutti i predicati, se è inteso cioè come materia. Alla sostanza, che certamente è soggetto, appartengono invece anche l'essere un qualcosa di determinato, l'essere separabile, l'essere in atto. La ricerca di qualcosa che permane è anche il primo, arcaico approccio alla domanda sulle cause, che, secondo la «storia» aristotelica della filosofia tracciata nel libro A, ha il suo inizio nella ricerca della causa materiale. La lettura di Gadamer – peraltro densissima – che vede il concetto di sostanza platonico-aristotelico fondamentalmente basato sulla distinzione tra il soggetto immutabile delle predicazioni e ciò che in esso si presenta come mutevole, mi sembra in questo punto insufficiente anche in vista del confronto con il soggetto moderno cartesiano, interpretato in analogia come «sostanza delle nostre rappresentazioni» (H.-G. Gadamer, *Subjektivität und Intersubjektivität. Subjekt und Person*, in Id. *Gesammelte Werke* Bd. 10, Tübingen 1995, qui pp. 88-89). Resta in ogni caso il fatto che una tale lettura individua in modo perspicuo uno dei tratti determinanti del soggetto «trascendentale». Si veda anche l'acuta lettura del *cogito* come «erede dinastico e legale dell'idea di sostanza» (S. Natoli, *Soggetto e fondamento*, Milano 1996, p. 201), perché riassume in sé tutti i significati di *hypokeimenon*, fatta da Natoli all'interno della tesi di fondo di un «costante decentramento del soggetto da se stesso», cominciato già come ricerca di garanzia e di fondamento stabile nell'ambito del pensiero greco e in particolare aristotelico.

delle domande originarie del pensiero dei fisiologi. Lo sforzo speculativo di includere i contrari nell'essere, trasgredendo parzialmente il divieto parmenideo, accentua il peso dell'anima e del *logos* all'interno del paradigma dell'ente «vero». Platone nel *Sofista* indica nella *zoe*, nella *psyche*, nel *nous* e nel *theos* quel tipo di enti che richiedono e ospitano la suprema comunicazione dei generi, anche «contrarissimi» – movimento e quiete –, originando il *logos* (pensiero e linguaggio), cioè l'unità che «collega» la diversità. Se c'è un ambito capace di accogliere la più perfetta concezione dell'uno in rapporto ai molti, questo è proprio l'ambito degli enti caratterizzati da movimento spontaneo: il vivente, l'anima, l'intelletto. Ad essi Platone accosta Dio, cui vita, anima e intelligenza vanno attribuite necessariamente.

Sin dal momento in cui si impone in modo tematico nella ricerca sull'*ousia*, l'altro, lo *heteron*, conferisce un ruolo privilegiato al modo d'essere, costitutivamente unificante, dell'anima, dell'intelletto. Quale modo d'essere radicalmente connesso con il diverso (è noto che per Aristotele «l'anima è in certo modo tutte le cose»), il *nous* introduce nell'universo delle sostanze aristoteliche una modalità per così dire «relazionale», che dà il primo, quasi inapparente avvio al distacco progressivo della nozione di soggetto dalla connotazione di sostrato originario di ogni predicazione, fino a sostituirla con il concetto di un intero che abbraccia i differenti nella forma dell'autoriferimento. Ci si è potuti spingere fino alla tesi, certamente discutibile, di Hegel, che vide nel «pensiero di pensiero» aristotelico la prima compiuta definizione non tanto già dello «spirito assoluto» (per lui ancora bisognoso della mediazione cristiano-moderna), quanto appunto dello «spirito soggettivo». La soggettività, in un lungo cammino che coincide con lo sviluppo del pensiero moderno, verrà a identificarsi con il soggetto umano o *persona*. La «persona» non è più una sostanza o una *res* dai caratteri comuni con le altre, proprio perché la sua relazione a sé e all'insieme dell'ente la individua in modo unico e irripetibile rispetto al mero carattere di ente. Con questo mutamento di senso lo stesso concetto di soggettività viene a distinguersi sempre più nettamente dal tratto immediato e irriflesso del principio sostanziale e dal concetto stesso di «cosa (*res*)», determinando l'io in base alla costitutiva struttura relazionale, configurandolo semmai a somiglianza dell'intero e dell'infinito. Alla luce di questo sguardo retrospettivo si può interpretare il *cogito* cartesiano come la risposta alla ricerca di un principio capace di unificare l'intero orizzonte del sapere; e nello sviluppo metodico interno a questa risposta si può leggere una più articolata ricongiunzione di interiorità ed exteriorità. Si può insomma guardare alla formula «ego cogito, ego sum» come alla ripresa, che si pretende più salda, della «coappartenenza» di pensiero ed essere.

3. Il cogito cartesiano

Sulla base di tre tappe del legame moderno (idealistico) tra soggetto e autocoscienza – oltre a Cartesio, Kant e Hegel – vorrei a questo punto delineare sia pur sommariamente la tesi che l'ambiguità della genesi del soggetto moderno, prima rilevata, derivi dall'intimo collegamento, solo in Hegel giunto a consapevolezza, tra spinta *insurrezionale* e istanza di unificazione che l'autocoscienza porta nella sua più intima costituzione. Cartesio è il filosofo che ha fatto entrare nel ruolo di *fundamentum inconcussum* proprio quell'io fragile con cui si percepisce ai suoi inizi l'uomo moderno: un io, come abbiamo detto, «pauca intelligens, multa ignorans». Il percorso che porta al *cogitare* consiste, come è noto, in un processo di distruzione di tutti i contenuti della rappresentazione, finché non resti qualcosa di assolutamente refrattario al dubbio, alla duplicazione, alla separazione. Ebbene, quel che resiste alla frana provocata dal dubbio è la pura *vis imaginandi*, cioè proprio l'attività stessa del rappresentare e dunque della possibilità dell'inganno. Qui avviene un rovesciamento che ha la figura di un paradosso. L'immaginazione infatti include se stessa: come immagini (coscienza-di) essa è messa sempre in gioco insieme al rappresentato, per cui se incerto può apparire il suo volgersi verso qualcosa di altro da sé (per esempio verso il corpo)¹⁰, non altrettanto lo è il suo volgersi, in questo, alla stessa immagine, all'idea, cioè all'atto della rappresentazione. Proprio questa *conversio* della *mens ad se ipsam* è il *cogitare*: anche se posso mettere in dubbio qualunque contenuto rappresentativo, «di certo», afferma Cartesio, «mi sembra di vedere (*videre videor*)»¹¹, e questo non può essere falso. Infatti un tale contenuto non si può separare dall'atto stesso dell'*imaginatio*, sfugge al crollo di ogni altro contenuto e resta come condizione intoglibile dello stesso atto della separazione, ossia del dubbio: il *videre videor*, aggiunge il filosofo, «è quel che in me viene chiamato propriamente *sentire*», cioè la conversione della mente verso la soggettività stessa in quanto incrollabilmente resistente a ogni *mera* oggettivazione (e dunque ad ogni dubbio che fa franare l'ambito dell'oggettivo). In un tale significato, conclude Cartesio con sconcertante nettezza, il sentire «non è altro che il *cogitare*», il quale dunque viene indicato come quell'atto rappresentativo che fa entrare nel campo della rappresentazione la condizione irriducibile di ogni oggettivazione.

10 Cfr. R. Descartes, *Meditazioni*, cit., VI.

11 Cfr. R. Descartes, *Meditazioni*, cit., II.

Un'operazione, questa, che può essere letta, ed è stata letta, in due modi opposti: o come l'estremo potere di oggettivazione, e di seguito poi di manipolazione, acquisito dal soggetto moderno, che si rende in tal modo disponibile per il dominio l'io stesso a partire dalla struttura inaggirabile della *cogitatio* divenuta autocoscienza (Heidegger)¹². O al contrario nel senso che l'autocoscienza è sempre assegnata all'io, il quale non può separarsi da se stesso, non può porre se stesso o «farsi» da sé ed è rinviato a una «passività assoluta», come dice Levinas¹³; o addirittura, come dice Lacan reinterpretando il soggetto cartesiano alla luce dell'*Es* freudiano, nel senso che nel *cogito* «qualcosa pensa prima che esso entri nella certezza»¹⁴, per cui l'io dell'enunciazione si presenta come assente, e resta di fronte all'«io dubito» dell'enunciato; insomma, per usare il motto lacaniano ripreso da Rimbaud, «le je est un autre». Ma interpretazioni per così dire preriflessive del soggetto cartesiano sono state sviluppate anche da Henry e da Marion¹⁵.

Osservo però che anche queste ultime prospettive interpretative guardano comunque al *cogito* cartesiano come alla struttura concettuale che rende per la prima volta accessibile una dimensione altrimenti inoggettivabile della soggettività, e ora esperibile (persino se collocata nel posto dell'*Es*) proprio in quanto dislocata indistruttibilmente di contro a tutto l'ente, in modo tale però che proprio la sua capacità di resistenza all'attacco del pensiero distruttivo del dubbio (*aggrediar ipsa principia*) riunisce in sé il soggettivo e l'oggettivo, reintegra nella sua essenza rappresentativa l'*imaginatio* e riguadagna la relazione con l'essere che sembrava essersi dissolta. L'atto ultimo di emancipazione del soggetto moderno, che esperisce in modo nuovo l'assenza dell'essere, si presenta in ogni caso come liberazione dall'apparire minaccioso di un intimo legame dell'essere con il nulla¹⁶.

12 Cfr. per esempio M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, tr. it. a cura di P. Chiodi, Firenze 1968.

13 Cfr. E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. a cura di S. Petrosino, Milano 1983, p. 131.

14 J. Lacan, *Il seminario. Libro XI: I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, testo stabilito da J.-A. Miller, tr. it. a cura di G. Contri, Torino 1979, p. 37.

15 Per uno sviluppo di queste interpretazioni rinvio a A. Rossi, *Possibilità dell'io. Il cogito di Descartes e un dibattito contemporaneo: Heidegger e Henry*, Milano 2006.

16 Questa *posizione* epistemicamente salda rimane valida a prescindere dalla contingenza dell'io. E dunque anche a fronte della tesi di una sostanziale «ambivalenza del 'progetto della modernità'» (B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità*, Troina 2005, p. 25), che si può intendere anche come «scoperta di una *contingenza* radicale». Particolarmente interessante la spiegazione di Waldenfels: «Con il sé che fa esperienza vissuta di ciò che nessuno può esperire al suo posto, si apre una frattura nel mondo naturale e sociale». Che però da questo stesso si possa

4. *La duplicazione del soggetto come autocoscienza (empirica e trascendentale)*

La compresenza di tratti di contrapposizione e di unificazione si ritrova nella teoria kantiana dell'io, a partire da quello che il filosofo indica come l'aspetto «più sorprendente e straniante» della teoria degli oggetti dei sensi come fenomeni: cioè che «io, considerato come oggetto del senso interno... posso divenire noto a me stesso solo come fenomeno»¹⁷. Il duplice io contenuto nell'espressione dell'autocoscienza non crea però una doppia personalità. Al contrario, mentre mostra (in opposizione all'idealismo problematico di Cartesio) che l'esperienza di sé del soggetto è legata inscindibilmente all'esperienza dell'esteriorità degli oggetti, fa entrare in campo un io logico (la personalità) come «rappresentazione a priori»: un io del quale null'altro posso conoscere se non che esso è la condizione che resta quando prescindo da tutti i contenuti oggettivi, così come il sostanziale, osserva Kant, è ciò che resta quando ho lasciato da parte tutti gli accidenti che ad esso ineriscono e che erano però proprio ciò in cui io potevo conoscere la sua natura¹⁸. L'io penso è addirittura quello che determina l'io empirico a raccogliere nell'unità della coscienza la forma del tempo, ed è dunque l'attività (la spontaneità) da cui il senso interno è affetto così da apprendersi come soggetto delle percezioni sensibili.

Kant di conseguenza, anche contro Cartesio, s'impegna a «distinguere con ogni cura»¹⁹ senso interno e facoltà dell'appercezione. La coscienza empirica, «accompagnando diverse rappresentazioni» è per un verso dispersa nella connessione con queste sempre diverse rappresentazioni degli oggetti²⁰. Kant parte dal legame del conoscere con la rappresentazione delle cose, e dall'inseparabilità di ricettività e spontaneità: ma proprio attraverso questo legame fa entrare nel campo dell'esperienza l'atto del rappresentare. Nell'autocoscienza questo atto si presenta nella forma più paradossale e allo stesso tempo determinante: esso innanzitutto sta di contro al conoscere stesso come un oggetto dell'intuizione, sicché l'io appare a se stesso. Ma l'io che appare alla coscienza empirica è quell'unità

partire per comprendere la soggettività come principio è argomentato con intensa forza speculativa per esempio in D. Henrich, *Metafisica e modernità. Il soggetto di fronte all'assoluto*, a cura di U. Perone, Torino 2008.

17 I. Kant, *Fortschritte der Metaphysik*, A 34-35 in Id., *Werke*, a cura di W. Weischedel, Frankfurt 1968, VI, pp. 600-1.

18 Ivi, A 36 (p. 602).

19 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 153 (*Werke*, cit., III, p. 149).

20 Cfr. ivi, B 133 (p. 137).

trascendentale dell'appercezione che determina la sintesi dell'apprensione del senso interno, ossia rende possibile lo stesso raccogliersi in unità delle percezioni, il loro riferirsi all'unità dell'io. La coscienza empirica del «me» non sarebbe infatti possibile se insieme al molteplice rappresentato (entro il quale rimane il «me» come oggetto di conoscenza) non fosse data la struttura unificante della rappresentazione, solo a condizione della quale diviene possibile qualcosa come un «me» (cioè l'unità sintetica dell'apprensione). La coscienza di sé è dunque anche una conversione verso il sé non come oggetto determinabile ma come soggetto, come il determinante²¹. Di questo soggetto non c'è altra conoscenza se non nella forma di condizione trascendentale della conoscenza stessa. «La coscienza di se stessi è ben lungi dall'essere conoscenza di se stessi», spiega Kant: essa è soltanto «la coscienza non di come io appaio, né di come io sono, ma solo che io sono (*daß ich bin*)»²². Eppure, proprio questa inspiegabile identità dell'io come oggetto dell'intuizione con l'io come soggetto determinante, questa «autoaffezione», fa entrare nel campo rappresentativo la stessa condizione unitaria e inoggettivabile della rappresentazione. Anche in questo caso l'io penso si afferma in un orizzonte di contrapposizioni come il fondo unitario che a queste divisioni e a questi contrasti offre resistenza, e proprio in questo modo, nella sua resistenza all'oggettivazione, conquista la posizione di principio.

Mettendola in modo perspicuo in contrasto con una «coscienza empirica» determinabile oggettivamente al pari dei suoi contenuti, Kant può delineare in modo originale una soggettività «trascendentale» accuratamente distinta da ogni contenuto fenomenico. Questa operazione, radicalizzata poi in forma idealistica da Fichte e Schelling (ma qui tralascio ogni approfondimento su questi autori), mantiene in Kant una specifica complessità: contro l'idealismo essa tiene legate inscindibilmente la coscienza di sé e la coscienza di cose «esterne», ma allo stesso tempo permette di liberare la soggettività in una posizione trascendentale.

Una tensione interna sottopone però quest'architettura a un rovesciamento: Kant argomenta per un verso l'irriducibile resistenza dell'oggettivo al soggettivo, ma individua nell'unità sintetica originaria, nell'io penso, la condizione trascendentale in grado di sostenere questa contrapposizione senza perdere lo sfondo unitario di essa. Distinzione radicale e unità di soggettivo e oggettivo non sono più soltanto opposti incompatibili: la filosofia trascendentale è una liberazione dal «soggettivismo»,

21 Cfr. *ivi*, B 157-158n (p. 152n).

22 *Ivi*, B 158 e 157 (pp. 153 e 152).

cioè da una chiusura dell'io nell'antitesi di soggettivo e oggettivo. Proprio la complessità della posizione kantiana ci introduce all'ultimo passo, quello hegeliano.

5. La critica hegeliana del soggetto e il riconoscimento

La questione che matura all'interno del percorso moderno della soggettività non è, secondo quanto abbiamo già detto, soltanto quella di una libertà negativa, di un'emancipazione dai vincoli che incatenano a un ordine *esterno*. In gioco è anzi soprattutto la libertà positiva, ed essa implica la liberazione dall'opposizione di soggettivo e oggettivo, l'uscita verso l'esteriorità e l'alterità, la familiarizzazione con l'estraneo. La domanda che suscita le differenze decisive nelle posizioni filosofiche verte proprio su come *uscire* dall'opposizione, cioè su come accoglierla nell'unità e su come ritornare all'unità a partire dal dissidio. Questa domanda ci permette di cogliere un tratto specifico del pensiero di Hegel, il quale, sin dal suo esordio pubblico, la *Differenzschrift*, annuncia, per così dire, il proprio programma speculativo criticando l'autocoscienza fichtiana in quanto in essa l'eguaglianza dell'io con se stesso è ricavata dall'opposizione ultima che separa l'identità di soggettivo e oggettivo dalla loro differenza. Hegel ha maturato sin da quegli anni l'idea che l'autocoscienza trascendentale fosse legata nascostamente a una logica del dominio: per trovare se stesso, dice Hegel nella *Differenzschrift*, l'io fichtiano «deve distruggere la sua manifestazione», per cui la sua «unificazione è violenta (*gewaltsam*). L'uno – il soggettivo – pone l'altro – l'oggettivo – sotto di sé. L'uno domina (*herrscht*), l'altro è dominato»²³. Signoria e servitù illuminano per così dire la lotta segreta, incessantemente accesa a protezione del rifugio sicuro dell'io inoggettivabile e come tale imprescindibile. L'autocoscienza, sorta dalla catastrofe della coscienza («empirica»), rivela alla sua origine un retaggio di violenza e oppressione, finora nascosto dietro l'alternanza non chiarita di spinta emancipativa e spinta trascendentale del soggetto moderno.

Questo è ancora lo sfondo del netto ribaltamento di percorso che accade nella *Fenomenologia* quando, nel capitolo sull'autocoscienza, immediatamente successivo a quello che aveva descritto l'unità autopoietica della vita con il carattere affermativo della fluidità, la nuova figura restituisce

23 G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in Id., *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K.- M. Michel, Frankfurt 1970, 2, p. 48.

l'autoriferimento vitale con i connotati del conflitto, della distruzione, dell'espulsione. L'autocoscienza si presenta nell'opposizione alla coscienza. Là dove, con l'unità dell'autocoscienza con se stessa, «siamo entrati nel regno peculiare della verità»²⁴, il togliimento dell'opposizione tra coscienza e oggetto nell'immota eguaglianza dell'io=io fa precipitare in realtà nella suprema delle opposizioni. L'autocoscienza è la negazione dell'esteriorità dell'oggetto. Ma così essa dipende da questa negazione e da questo contrasto. L'autocoscienza si rivela come coscienza che ha addirittura non più uno ma due oggetti, l'uno in opposizione all'altro, l'uno come oggetto da togliere, l'altro come l'oggetto che essa deve diventare, e cioè «l'eguaglianza di se stessa con sé». L'autocoscienza deve (*muß*) diventare se stessa: essa si riconfigura come «appetito (*Begierde*)».

Agitata da questo dissidio, l'autocoscienza si connota con una tendenza regressiva verso la vita, come brama di vita, cioè di quella «riflessione», di quell'«esser ritornato in se stesso», che appare figura superiore e dapprima perfetta in quanto è priva di distanza da sé ed è in possesso della semplicità dell'identico. Nella sua immediatezza, la vita è oggetto ultimo ed essenziale del desiderio in quanto esonerata dal dissidio dell'autocoscienza. Quando però l'autocoscienza rivolge la sua brama alla fluidità della vita, evoca inesorabilmente al fondo di essa l'operare di una forza negativa. Divenuta oggetto di un desiderio regressivo in fuga da un intimo dissidio, la vita si manifesta infatti come un processo circolare nel quale ogni momento è la negazione di un altro e patisce la negazione soltanto da altro. La sua desiderabilità discende dalla potenza di astrazione con cui essa rigetta ogni volta l'altro che minaccia la sua integrità, lo riproduce poi di nuovo e torna di nuovo incessantemente a rigettarlo, in una guerra di tutti contro tutti, dei viventi tra loro ma anche della vita contro tutti i viventi. La lotta tra l'unificazione e la separazione, tra l'universalizzazione e l'individuazione, condanna l'immediatezza della vita a un vortice insuperabile di distruzione della sua integrità e di ritorno all'integrità mediante la distruzione. Una condizione, questa, che la priva indefinitamente del suo principio essenziale e la tiene sotto la signoria della morte. L'appetito scopre a sue spese che il circolo (*Kreislauf*) della vita non sussiste mai «per sé», ma rinvia a un'«altra vita», cioè alla stessa autocoscienza, quale coscienza per la quale si dà l'intero del dissidio, l'insieme dei confliggenti²⁵. Il dissidio da cui la

24 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Hamburg 1980, p. 103 (=PhG); tr. it. a cura di E. De Negri, Firenze 1960, vol. I, p. 143.

25 PhG 109 (152).

vita fugge *entra* così nell'autocoscienza come relazione strutturale con ciò che essa nega: e l'oggetto, insieme più intimo e più estraneo, del suo appetito si rivela in realtà l'autocoscienza stessa (quale modo d'essere che nega ogni immediatezza per *diventare* se stesso).

L'autocoscienza avoca a sé e riformula nel loro movimento i tratti essenziali della vita: l'assimilazione dell'altro, il moto a partire da sé e verso sé, e quella che uno Hegel giovane aveva formulato come «unione (*Verbindung*) dell'unione e della non-unione»²⁶. L'autocoscienza rompe per un verso il *continuum* vitale scatenando le scissioni in esso tenute a freno. Con la sua *Begierde* mostra la resistenza strutturale dell'oggetto alla violenza dell'assimilazione; con il suo *tendere* a sé mostra nel modo più radicale che l'estraneo è ospitato nella sua essenza; con la sua «assoluta negatività», che si rivolge non solo all'altro, ma anche alla propria immediata *natura*, mostra in tutta la sua pervasività la potenza del negativo da cui è generata. Ma allo stesso tempo l'autocoscienza rovescia il senso dell'assimilazione dell'estraneo in riconoscimento dell'altro, raggiunge la propria identità nell'esser altro e colloca l'«unione» anche dal lato che le si oppone e che essa esclude. Come mostra Hegel nel presentare il movimento del riconoscimento, l'autocoscienza trova fuori di sé la propria essenza e ritorna a sé dall'altro solo nella misura in cui il suo oggetto è in lui stesso il negativo, «compie in lui la sua negazione» ed è dunque altro in quanto è un'altra autocoscienza. La verità dell'autocoscienza non è dunque la mera negazione o annientamento dell'altro, ma la duplicazione dell'autocoscienza, ovvero l'esser *come* l'altro e l'essere *con* l'altro. La vita dell'autocoscienza non si esercita come emancipazione, ma al contrario come liberazione della differenza e come libertà che promuove l'«unità spirituale». Nell'autocoscienza in questo senso, come scrive Hegel, «è già presente *per noi* il concetto dello spirito», «l'io che è noi e il noi che è io»²⁷.

L'autocoscienza è chiamata, in quanto tale, a uscire dalla sua dimensione «naturale». Ma questo movimento non può ripetere il moto conflittuale e disgregatore, ovvero la forma oppositiva di «negazione astratta», che è venuta in luce nello «slancio vitale». L'autocoscienza deve invece ribaltare in eguaglianza con l'altro la relazione oppositiva che si è rivelata nelle pieghe più segrete del moto vitale, e volgere in «lotta per il riconoscimento» il conflitto sordo che tiene alla catena la vita naturale (Hegel spiegherà altrove il peccato originale, in modo certamente *sui generis*, come una ricaduta dell'uomo nella natura – per così dire come *disobbedienza* dell'autocoscienza al movimento che la chiama fuori da un'innocenza *naturale*). Per

26 G. W. F. Hegel, *Systemfragment von 1800*, in *Werke*, 1, p. 422.

27 PhG 107 (150) e PhG 34 (37).

questo motivo, l'autocoscienza che si emancipa dalla vita nella figura della signoria, riconosciuta dal servo ma senza l'indispensabile reciprocità, non potrà essere che l'inizio astratto del lungo cammino del riconoscimento, secondo il quale l'autocoscienza è in sé e per sé solo quando sia tale per un altro, quando sia «un qualcosa di riconosciuto»²⁸ in una relazione nella quale essa stessa riconosce l'altro ovvero è, essa stessa, un'altra. La vita rinvia all'autocoscienza, perché quest'ultima può convertire la lotta per la vita e per la morte in accoglimento dell'altra autocoscienza. Mentre all'interno della vita il vivente è mero strumento della vita, la quale però a sua volta sussiste solo in un altro vivente, l'autocoscienza non può attestarsi nell'opposizione alla vita. Essa dovrà fare «esperienza» che «a lei la vita è così essenziale, come lo è l'autocoscienza pura»²⁹. L'autocoscienza deve togliere anche se stessa, superando il carattere meramente esclusivo della negazione, cioè una negazione che è sempre e soltanto di altro. Sin dalla prima figura del riconoscimento non sarà l'emancipazione (la signoria) ma il riconoscimento dell'indipendenza dell'altro (la servitù) la forma attraverso la quale la soggettività guadagna se stessa.

L'autocoscienza hegeliana è dunque alle prese con l'estrema e più difficile delle opposizioni: il dissidio interno per cui essa è per un verso solo uno dei termini della relazione (coscienza), mentre è per altro verso l'intera relazione (autocoscienza). Quest'opposizione ha una sua specificità non più aggirabile: in essa i due opposti sono anche nella stessa posizione rispetto all'intero, in quanto l'autocoscienza pone l'intera relazione in opposizione ad altro e, in questo riferirsi a un altro nell'atto di escluderlo, è «ancora qualcosa di non vero, che contraddice se stesso»³⁰. Quest'opposizione interna, che diviene contraddizione, non può essere semplicemente rigettata senza che questa stessa operazione la riproponga. Nell'escludere il non vero l'autocoscienza si ritrova essa stessa esclusa dalla verità. Ma attraverso l'eguaglianza degli opposti la contraddizione è posta essa stessa come *un* lato della relazione e in questo senso tolta nell'unità degli opposti. Diversamente dal non vivente, che «va in rovina quando l'altro da lui penetra in lui», «l'animato e lo spirito hanno necessariamente la pulsione (*Trieb*), perché né l'anima né lo spirito possono essere senza avere la contraddizione in sé e o sentirla o sapere di essa»³¹.

28 PhG 109 (153).

29 PhG 112 (158).

30 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), *Werke* 10, § 416 Zus.

31 Ivi, § 426 Zus.

Il carattere serrato, in certo modo ostinato, di questo percorso dialettico non è in Hegel il segno di un avvitalamento, non più controllato, nella reiterazione. Esso individua piuttosto nell'autocoscienza un punto di svolta di un pensiero dialettico. L'ingresso strutturale della negazione nel modo d'essere dell'autocoscienza implica che essa si rapporti negativamente anche a sé e sottoponga alla disciplina di un rovesciamento il proprio «appetito» di identità e di unificazione: queste ultime si danno infatti insieme alla negazione dell'unilateralità della posizione dell'identico, ed insieme a una tale negazione devono essere accolte. In particolare, l'autocoscienza è il luogo dell'inclusione dell'altro nell'identico solo se passa per un'esposizione radicale all'altro e per una rinuncia alla propria posizione *trascendentale*, mediandosi con il suo opposto, riconoscendolo come identico e altro insieme, cioè come simile. Solo attraverso questo tirocinio l'autocoscienza diviene se stessa e raggiunge la propria libertà «effettiva», che non ha la forma dell'emancipazione (una libertà ancora «astratta»), ma del riconoscimento dell'emancipazione dell'altro e di sé nell'altro e come altro.

L'autocoscienza hegeliana deve farsi spirito. In questo cammino essa riprende il legame prevalentemente nascosto dell'insurrezione del soggetto moderno con il rivolgimento verso l'altro e l'esser altro che a lui sono propri. In una tale ripresa la contraddizione che attraversa la soggettività – la precarietà, il vuoto d'essere nei quali il soggetto è gettato – non può essere più semplicemente espulsa. Il movimento del soggetto è rivolto innanzitutto verso di essa e la coscienza trattiene presso di sé il riferimento al nulla *dell'essere* nel quale è gettata. In questo riferimento, sospendendo la fuga iniziale da esso, la coscienza moderna cerca di *mettere in salvo* la propria precarietà, riattraversando criticamente, mediante un rinnovato percorso dialettico, l'antico recupero del non essere nell'essere. Nella ripetizione di un'antica tradizione del pensiero, la salvezza finisce però per entrare in contrasto con se stessa se viene intesa di nuovo come liberazione *dal* (e non *del*) precario e contingente. La dialettica hegeliana dell'autocoscienza prende ostinatamente a tema questo conflitto interno all'emancipazione dall'opposizione, mostrando come una certa linea della modernità (che va dal *cogito, sum* cartesiano all'io trascendentale fichtiano) sia catturata nella difettività di una «libertà astratta», minata strutturalmente dalle antinomie prodotte dalla signoria violenta dell'unità sulla differenza e dell'identità sull'alterità. La filosofia si ritrova investita dal compito di considerare il «dileguante» esso stesso «essenziale»; e l'«energia del pensiero» – l'«immane potenza del negativo» – viene misurata innanzitutto dalla capacità di far guadagnare all'«accidentale» come tale, separato dalla connessione con

l'insieme, «una propria esistenza determinata e una sua distinta libertà»³². Questo passaggio per ciò che il processo astrattivo dell'unificazione scarta, il rivolgimento verso l'escluso, diviene momento determinante per il cammino del pensiero verso l'unità dell'essere, e cioè anche verso la propria essenza. L'autocoscienza si definisce innanzitutto come sapere del proprio dissidio. Un sapere che avverte il carattere violento di una negazione meramente esclusiva, vincolata alla disuguaglianza e in questo modo contraddittoriamente misurata dall'opposto che rigetta. La comprensione del dissidio, l'inclusione dell'opposto, la critica alla presunta intrascendibilità della violenza del negativo, il rivolgimento verso l'escluso quale momento di transito verso l'intero, sono le tappe del cammino che porta l'autocoscienza verso la libertà dello spirito, nella quale l'identità dell'autocoscienza viene ridefinita alla luce del riconoscimento, cioè dell'«esser altro».

32 PhG rispettivamente 35 e 27 (37 e 26).

MASSIMO MORI

NIETZSCHE E LA CRITICA ALLA CONCEZIONE CLASSICA DEL SOGGETTO

1. Critica degli antenati e ispirazione dei posteri

In un lungo frammento che risale all'autunno del 1887 e rientra in quel (non)libro mai scritto che è *Wille zur Macht*¹, Nietzsche riassume le conseguenze e, a suo modo di vedere, i vantaggi della propria critica al soggetto (VIII/2, 47-49, 9 [91]; 41-43)². La rinuncia alla nozione di soggetto comporta infatti l'abbandono a catena di numerose categorie, metafisiche epistemologiche morali, che avevano costituito i pilastri portanti dell'edificio filosofico della modernità, e non solo. Cade la nozione di sostanza – anche etimologicamente connessa all'idea del soggetto – intesa come ciò che soggiace alle manifestazioni accidentali delle cose e costituisce il principio della loro attività (*Wirkung*). Di conseguenza viene meno anche il concetto di causa-effetto, che presuppone una pluralità di sostanze che agiscono (*wirken*) vicendevolmente. Scompare la nozione di un fondamento assoluto (la kantiana «cosa in sé»), che rinvia in qualche modo all'idea di un «soggetto in sé», per quanto inconoscibile e inattingibile. A sua volta,

1 Si tratta del frammento 552 nell'edizione postuma 1906 e del frammento 65 nella numerazione provvisoria datane da Nietzsche. Per brevità non verranno d'ora in poi segnalati quali *Nachgelassene Fragmente* utilizzati nel testo fanno anche parte di *Wille zur Macht*.

2 I riferimenti delle citazioni indicati nel testo si riferiscono a F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin 1967-: il numero romano e quello arabo indicano rispettivamente volume e tomo; subito dopo segue l'indicazione della/e pagina/e. Dopo il punto e virgola è indicato il riferimento alla traduzione italiana delle *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1964-, indicando la sola pagina nei casi di coincidenza del volume e del tomo. Nel caso si tratti di *Nachgelassene Fragmente* (*Frammenti postumi*) non si dà indicazione dell'opera ma si espone la doppia numerazione del frammento, secondo l'uso tradizionale. Nel caso di opere edite, il titolo è indicato con una delle seguenti abbreviazioni: WL (*Su Verità e Menzogna in senso extra-morale*), MA (*Umano troppo umano*), M (*Aurora*), FW (*Gaia scienza*), Z (*Zarathustra*), JGB (*Al di là del bene e del male*), AC (*L'Anticristo*).

la critica alla cosa in sé toglie l'opposizione tra cosa in sé e fenomeno, tra realtà e apparenza; ma senza questa polarità, senza la cosa in sé o realtà autentica non può sussistere neanche il fenomeno o apparenza. Per ragioni analoghe, sul piano gnoseologico oltretutto metafisico, è abbandonata l'opposizione soggetto/oggetto, poiché il secondo non può sussistere senza il primo. L'abolizione dell'opposizione fondamentale tra soggetto e oggetto implica, più in generale, quella di tutte le opposizioni che ne derivano (spirito/materia, attività/quiete, permanenza/mutamento, ecc.). Infine, sul piano più strettamente gnoseologico – ciò che qui soprattutto interessa – la soppressione del soggetto vanifica la nozione di coscienza, che almeno da Cartesio in poi è considerata pressoché sinonimica del soggetto: ma con la coscienza viene a mancare anche l'idea di una conoscenza certa, di una «verità» che il soggetto-coscienza possa conseguire o attraverso l'introspezione e la certezza immediata (Cartesio) o mediante l'applicazione di un adeguato apparato trascendentale (Kant).

Dallo stesso frammento emerge tuttavia anche la *pars construens* del discorso. La critica del soggetto è utilizzata da Nietzsche non solo per mostrare tutti gli «idoli» che la sua «filosofia con il martello» aveva distrutto, ma anche per aprire uno spiraglio sui risultati conseguiti, per mostrare una prospettiva di ricostruzione. Di fronte all'abbattimento delle categorie statiche che servivano per definire, oggettivamente e definitivamente, la verità «in sé», Nietzsche delinea ora una realtà in continuo divenire, rispetto alla quale gli elementi di opposizione non sono che differenze di grado, contrapposte solo prospetticamente. La «volontà di verità» è soltanto un (falso) consolidamento di questo fluido processo. Infatti la verità non è qualcosa di statico, definito una volta per tutte dal soggetto-coscienza, ma qualcosa che si deve creare (*das zu schaffen ist*) in un *processus in infinitum* non soltanto cognitivo, cioè mentale, rapportabile alla vecchia nozione coscienziale del soggetto, ma anche reale, relativo al corpo e alle sue componenti, alla natura di cui l'uomo è momento indissociabile, al complesso insieme di forze che definiscono la realtà della vita. In una parola: la realtà è volontà di potenza. Il ricorso alla logica, alla razionalizzazione, alla sistematizzazione non sono abbandonati. Ma diventano elementi strumentali della volontà di potenza, non più attività specifiche di un soggetto consapevole, ma componenti di un processo onto-gnoseologico in cui la dimensione mentale è totalmente incorporata (*einverleibt*) nel plesso di impulsi, istinti, forze, che definiscono l'uomo nella sua stretta dipendenza dalla realtà naturale.

Per quanto alto fosse il concetto che aveva di sé e per quanto determinata fosse la sua volontà di introdurre un modo radicalmente diverso di fare filosofia, Nietzsche, quando scriveva quelle righe, non poteva avere sento-

re di quale fortuna – con o senza la sua mediazione – avrebbe avuto nella filosofia contemporanea la critica alle nozioni di soggetto e di autocoscienza. L'antisoggettivismo è una caratteristica di molti indirizzi del pensiero del Novecento. Lo strutturalismo francese ne è sicuramente l'esempio più evidente, sia nella sua originaria formulazione linguistica (Saussure), sia nelle sue applicazioni antropologiche (Lévi-Strauss), storico-politiche (Althusser) e psicoanalitiche (Lacan). Negli ultimi due casi, del resto, lo strutturalismo si innesta su due filosofie che sono intrinsecamente antisoggettivistiche: da un lato, in forma implicita, il marxismo (ovviamente senza alcuna responsabilità di Nietzsche), dall'altro, in forma esplicita, il pensiero di Freud (con qualche indiretta responsabilità culturale da parte nietzschiana)³. Ma in nessuna di queste forme di antisoggettivismo (e neppure in quella, di ascendenza totalmente diversa, dell'ontologia heideggeriana), a parte qualche suggestione specifica, si può riconoscere una incisiva influenza di fondo da parte di Nietzsche. In tutte queste forme di pensiero, infatti, la considerazione dal punto di vista del soggetto è eliminata dal riferimento a una struttura oggettiva, di natura via via linguistica, antropologica, storica, economica, psicologica, o anche ontologica (nel caso di Heidegger), che determina impersonalmente le diverse condizioni e i diversi processi oggetto delle relative indagini. Solo impropriamente sono «maestri del sospetto» Marx e Freud, poiché, se è vero che entrambi mettono in questione l'apparenza delle cose, la realtà soggiacente all'apparenza di cui lasciano sospettare l'esistenza è strutturata secondo leggi, siano esse quelle più facilmente formalizzabili dell'economia o quelle più difficilmente attingibili della psiche. Solo Nietzsche è un vero «maestro del sospetto», nel senso più radicale del termine, perché fa cadere lo stesso discrimine tra realtà ed apparenza, risolve tutto nella dimensione dell'eterno divenire e rifiuta qualsiasi genere di «struttura».

I veri eredi dell'antisoggettivismo nietzschiano non sono dunque gli strutturalisti, che ancora rientrano nelle manifestazioni del pensiero «moderno», ma i post-strutturalisti e i post-moderni. Giustamente Derrida cita frequentemente Nietzsche come uno dei precursori del suo decostruzionismo⁴. L'elemento più propriamente nietzscheano dei post-moderni non è tuttavia la negazione del soggetto (che hanno in comune con gli strutturali-

3 Cfr. in proposito G. Gödde, *Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten*, in «Nietzsche-Studien», 31 (2002), pp. 154-194, che contiene una ricostruzione storica della nozione di inconscio in Nietzsche con una equilibrata analisi del rapporto con Freud.

4 Cfr. ad esempio J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, p. 299 e soprattutto p. 427.

sti). È vero che la perdita del soggetto è condizione delle analisi derridiane sulla scrittura e sul segno, così come degli studi di Foucault sulle dinamiche intrinseche alle relazioni di potere, o della ricostruzione del contesto infrastrutturale del desiderio da parte di Deleuze. Tuttavia, ciò che differenzia radicalmente queste filosofie dai diversi strutturalismi è che il soggetto non viene sostituito da una «struttura», ma da una sorta di *continuum* irriducibile a regole⁵: sarà il *continuum* della *différance* e della indecidibilità per Derrida, quello del rapporto tra potere e conoscenza per Foucault, quello della produzione del desiderio per Deleuze. Tutte queste forme di *continuum* hanno in comune, oltre alla processualità *ad indefinitum*, il fatto di non avere regole o, il che è lo stesso, di essere una continua modificazione creativa della regola. Ma tutte queste forme di *continuum* indefinito non sono che reinterpretazioni del principio alla base della volontà di potenza nietzschiana, di cui riproducono il duplice aspetto di essere la radice di ogni fenomeno e nello stesso tempo di sottrarsi a ogni regola procedurale: cioè di avere una funzione antifondazionale o, se si vuole, di rimandare a un fondamento fluido la cui essenza è quella di negare ogni criterio permanente di fondazione. La critica di Nietzsche al soggetto condiziona il pensiero del Novecento non perché sostituisce la prospettiva soggettiva con quella naturalistica o *lato sensu* oggettivistica (cosa che fa anche lo strutturalismo), ma perché attraverso la critica al soggetto intende pervenire a un esito sostanzialmente antifondazionistico (per quanto rimanga aperta la discussione sul senso della «volontà di potenza», che può non escludere né agganci a espressioni di naturalismo scientifico, né ricadute in malcelate forme di metafisica).

Se non poteva immaginare l'enorme influenza della sua critica al soggetto, Nietzsche aveva invece chiara coscienza del fatto che la sua posizione 'antifondazionistica' comportasse un confronto e una critica serrata con quei filosofi che avevano costituito i referenti classici per la categoria di soggetto. Egli si rende ben conto che la nozione di soggetto, e la concezione per cui la soggettività costituisce il fondamento della conoscenza, dell'etica e di ogni attività umana, rappresentava la struttura portante di quello che anche lui usa chiamare la «modernità». Introdurre una concezione dell'uomo che prescindesse dalla prospettiva del soggetto significava confutare le argomentazioni di coloro che avevano fatto del soggetto il punto archimedeo su cui costruire l'intera realtà (Cartesio) o almeno una

5 Cfr. A. D. Schrift, *Nietzsche's French legacy*, in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, a cura di B. Magnus e K. M. Higgins, Cambridge 1996, pp. 323-355. Cfr. su questo punto specifico pp. 344-45.

parte della realtà (Kant). Ma nello stesso tempo occorre continuare anche l'opera di chi – almeno nell'interpretazione di Nietzsche – aveva intuito la possibilità di separare soggetto e coscienza, ma era comunque rimasto vittima di una concezione oggettivistica del sapere (Leibniz). Rinunciando pressoché del tutto a ricostruire la critica nietzschiana al soggetto e all'autocoscienza – già oggetto di numerosi studi specifici o generici e comunque in gran parte nota non solo agli specialisti – nel presente intervento intendiamo focalizzarci proprio su questo confronto, che non sempre è stato adeguatamente considerato⁶. Tuttavia, nello stesso tempo non si vuole peccare, all'inverso, di sopravvalutazione. In proposito occorre riconoscere due limiti. In primo luogo, come si ricorda spesso, Nietzsche non aveva una frequentazione puntuale dei classici della filosofia ed è probabile che la sua conoscenza di alcuni autori, soprattutto Kant, fosse in gran parte di seconda mano. In secondo luogo, i riferimenti agli autori qui considerati sono generalmente occasionali e spesso – soprattutto nei luoghi in cui la trattazione è più diffusa – confinati negli appunti inediti. Né l'una né l'altra limitazione forniscono tuttavia un valido motivo per sottovalutare un confronto filosofico senza il quale è difficile spiegare come Nietzsche sia giunto non solo a criticare le nozioni di soggetto e di autocoscienza, ma a criticarle in modo da fornire le basi, forse *malgré soi*, al pensiero del non-fondamento che accomuna i nostri postmoderni.

2. Cartesio

Nietzsche è ben consapevole del fatto che la critica al soggetto passa attraverso quella a Cartesio, cui si deve la prima compiuta formulazione moderna della soggettività. Infatti alcuni dei concetti che – come si è visto nel frammento del *Nachlass* citato in apertura – egli ritiene invalidati dalla critica alla nozione di soggetto sono gli stessi che, in un aforisma di *Al di là del bene e del male*, sono infirmati dalla critica all'io penso: la sostanza, la causalità, la conoscenza certa, la coscienza (JGB, Nr. 16, VI/2, 23-24; 20-21). Soprattutto nei frammenti inediti, alla base di quelli che ritiene gli sviamenti cartesiani sulla natura del soggetto Nietzsche individua un errato presupposto epistemologico più generale: la fiducia nella possibilità di

6 Fa eccezione E. Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*, Berlin 1999, che dedica alla critica nietzschiana di Descartes, Leibniz e Kant le pp. 25-42. Cfr. anche J. Simon, *Das Problem des Bewusstseins bei Nietzsche und der traditionellen Bewusstseinsbegriff*, in *Zur Aktualität Nietzsches*, a cura di M. Djurić e J. Simon, Würzburg 1984, pp. 17-33.

attingere una «certezza immediata». L'assunto dell'evidenza (*omne illud verum est, quod clare et distincte percipitur*) è fondato sul presupposto che la certezza del sapere (cioè la modalità attraverso cui il soggetto accede alla verità) possa essere immediatamente trasparente al soggetto attraverso un atto di introspezione privo di mediazioni. Attraverso questo atto introspettivo il soggetto dovrebbe passare immediatamente dall'attività del pensiero alla sostanzialità dell'essere. La certezza immediata, in cui si esprime l'evidenza, sarebbe quindi un «fatto» oggettivo (*Thatbestand*) che si offre alla coscienza senza che essa lo modifichi con elementi soggettivi. Ma per Nietzsche ciò è illusorio. Non è possibile rappresentare (*hinstellen*) questo supposto dato di fatto senza introdurre la dimensione soggettiva del «credere» (*Glauben*) e dell'«opinare» (*Meinen*) (VII/3, 372, 40 [23]; 326). In altri termini, la possibilità di una visione oggettiva del vero da parte della coscienza presupporrebbe l'assolutezza di un soggetto teoretico, totalmente libero dal condizionamento di processi che ne ottenebrino l'epifania o ne intorbidino la purezza. Cosa effettivamente difficile già nell'*ego* cartesiano, il cui *cogito*, come precisa Descartes stesso, non consiste soltanto nelle operazioni dell'intelletto, ma anche in quelle della volontà, dell'immaginazione e del «sentire» inteso «precisamente», cioè come percezione interna della sensazione, indipendentemente dalla considerazione dei sensi⁷. Ma, a maggior ragione, una simile assolutezza coscienziale appare assurda a Nietzsche, per il quale il soggetto non è che la risultante degli istinti e della vita emozionale. Il «cosiddetto io», cioè l'io che ci appare come una realtà sostanziale e permanente, è soltanto la «nostra opinione su noi stessi», il risultato del gioco di parvenza e di mascheramento con cui gli istinti si fanno valere nel mondo della vita, e la cosiddetta «coscienza», intesa come consapevolezza dell'io a se stesso, non è che «un più o meno fantastico commento di un testo inconscio» (A, Nrr. 115 e 119, V/1, 105-06 e 111; 86 e 91-92). La «certezza immediata» è quindi una *contradictio in adjec-to*, che non può assolutamente realizzarsi nel processo conoscitivo (VII/3, 372, 40 [23]; 326). I suoi contenuti sono risultato di credenze e la supposta «certezza immediata» è solo una «credenza in più, e non una certezza» (VII/3, 373, 40 [25]; 327, trad. modificata).

L'illusione di una «certezza immediata» implica una serie di falsificazioni prospettiche, cioè di false oggettivazioni di credenze. Di esse la prima è che il soggetto del pensiero sia un «io» (*ich*) anziché un «esso» (*es*). In accordo con la subordinazione dell'io al sé proclamata in *Zarathustra*, in

7 Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, in *Opere complete*, a cura di E. Garin, Roma-Bari 1986, pp. 27-28.

Al di là del bene e del male Nietzsche sostituisce dunque la formula «io penso (*ich denke*)» con «esso pensa (*es denkt*)». Ma è lui stesso a limitare la completezza di questa correzione, osservando come anche tale precisazione, se ha il merito di sostituire l'*ich* con l'*es*, continua a suggerire erroneamente l'idea della soggettività, ancorché ridotta a sé impersonale (JGB, Nr. 17, VI/2, 24-25; 21-22). Il meccanismo di questa falsa prospettiva viene illustrato, proprio a commento di Cartesio, in un frammento, già sopra citato, risalente alla tarda estate 1885.

Siamo più prudenti di Cartesio, che rimase imprigionato nella trappola delle parole. *Cogito* è sì una parola sola, ma può significare molte cose. Molte parole hanno più significati, ma noi ce ne serviamo tranquillamente, nella buona coscienza che esse significhino una cosa sola. Nel famoso *cogito* è contenuto 1) si pensa, 2) e io credo di essere io ciò che pensa, 3) ma anche ammesso che questo secondo punto rimanesse in sospeso come cosa di fede, anche quel primo 'si pensa' contiene già un credere, e cioè che il 'pensare' sia un'attività per la quale si debba pensare un soggetto, anche se non personale – e nient'altro significa l'*ergo sum* (VII/3, 371, 40 [23]; 325-26).

Anche pensando la soggettività in termini impersonali (*cogitat* anziché *cogito*), e perfino sostituendo la formula attiva con quella passiva (*cogitatur* anziché *cogitat*), il presunto dato di fatto del pensiero, che pretende di essere evidente a se stesso, si risolve in un «credere» e in un «opinare», cioè in una rappresentazione condizionata da elementi estrinseci alle pretese eidetiche dell'evidenza.

Quali siano questi elementi estrinseci viene spiegato da Nietzsche attraverso una sorta di 'genealogia' della credenza del *cogito*. In questo modo viene in luce un errore che ha insieme una radice linguistica e un risvolto metafisico. Non riuscire a pensare il *cogito* se non come un'attività significa infatti fare riferimento alla struttura sintattica della relazione soggetto/predicato e, di conseguenza, introdurre surrettiziamente – con la dimensione del credere e dell'opinare – la relazione sostanza/accidente. È la stessa struttura grammaticale e sintattica delle lingue indoeuropee in cui si traduce la rappresentazione dell'attività del *cogito* a implicare un soggetto che pensa come condizione del pensare; a sua volta questa condizione non può che essere pensata se non nei termini di una sostanza che esercita una funzione causale nei confronti dei propri accidenti. «'Io' è condizione, 'penso' è predicato e condizionato – pensare è una attività per la quale un soggetto deve essere pensato come causa»⁸. Ma in questo modo la strutturale ina-

8 JGB, Nr. 54, VI/2, 71; 60. Cfr. anche la formulazione chiara e concisa della critica all'argomentazione cartesiana contenuta in VIII/2, 215, 10 [158]; 191.

deguattezza del linguaggio si traduce in una falsa prospettiva della conoscenza⁹. Così come è errato credere che le parole possano esprimere cose, altrettanto sbagliato quanto naturale è credere che le forme grammaticali e sintattiche possano indicare strutture della realtà. Pertanto, se è infondato pensare al soggetto come condizione del pensare, non sarebbe più corretto invertire il rapporto e considerare il «pensare», inteso impersonalmente, come condizione del soggetto (o anche dell'oggetto, della sostanza, della materia (VII/3, 369, 40 [20]; 323), sebbene questa seconda soluzione appaia preferibile nella prospettiva antisoggettivistica di Nietzsche¹⁰). In entrambi i casi, il rapporto di dipendenza nel binomio sostanza/accidente o causa/effetto (sia nel senso che va dal soggetto al pensare sia nella direzione dal pensare al soggetto) è un puro «credere» che deriva dalle forme della nostra rappresentazione verbale. Mal interpretando Descartes, che notoriamente già si era difeso su questo punto dai suoi critici contemporanei, Nietzsche ritiene inoltre che questa credenza, implicita nella struttura linguistico-metafisica del pensiero umano, venga considerata nel testo cartesiano come il risultato di un processo logico (*cogito, ergo sum*) che descrive la certezza immediata di una connessione tra fatti. Viceversa, non solo la connessione formale delle componenti (soggetto/pensiero, sostanza/accidente, causa/effetto) è la conseguenza di una forma soggettiva del discorso, pensato e parlato, ma la natura delle componenti stesse rimane al di là della rappresentabilità e della conoscenza. Chi pretende di dire *cogito ergo sum*, quindi di saper che cosa sia l'essere e che cosa sia il conoscere, in realtà non può sapere né l'una né l'altra cosa, né tanto meno che cosa sia il conoscere in rapporto all'essere, perché non può compiere il salto dalla credenza, da ciò che si crede essere il pensiero o l'essere, alla realtà. Ciò che sta al di là delle credenze (*Glaubenssätze*) già apprestate dalla configurazione mentale e linguistica dell'uomo sta al di là delle sue possibilità di conoscenza (VII/3, 372, 40 [23]; 326).

In questa prospettiva il soggetto rimane perfettamente inattuabile alla conoscenza. Indipendentemente dalla critica a Cartesio, ciò viene più volte chiaramente affermato da Nietzsche già sulla semplice base della definizione del «cosiddetto» soggetto come risultante di una molteplicità di istinti, che si radicano nell'inconscio e sfuggono a ogni tentativo di conoscenza razionale (M, Nrr. 116, 119 e 129, V/1, 106-07, 109-12, 116-18; 86,

9 Sull'insufficienza del linguaggio cfr. Ad esempio MA II, IV/3, 185; 140-41. Cfr. anche FW, Nrr. 58, 244, 298.

10 Cfr. JGB, Nr. 54, VI/2, 71; 60: «'penso' condizione, 'io' condizionato; 'io' dunque soltanto una sintesi che viene *fatta* dal pensiero stesso».

92, 95-97). Noi siamo prigionieri nella nostra «cella della coscienza», in «un'orgogliosa e fantasmagorica coscienza», che non è possibile guardare dall'esterno (III/2, 371; 357). Ma il tema dell'inconoscibilità del soggetto acquista una nuova luce in conseguenza della critica a Cartesio. Essa consente infatti di negare «che il 'soggetto' possa *dimostrare* se stesso – a tal fine dovrebbe avere appunto al di fuori di sé un fermo punto di appoggio, e questo manca» (VIII/3, 370, 40 [20]; 324, corsivo mio). Attraverso la critica a Cartesio nei *Nachgelassene Fragmente* emerge con chiarezza che l'impossibilità di dare un fondamento assoluto al soggetto non è soltanto psico-fisiologica, come appare prevalentemente negli scritti a stampa, ma espressamente gnoseologica. Infatti il *cogito* non può essere un punto archimedeo per ricavare certezze, perché è esso stesso epistemologicamente ben al di qua della «certezza immediata» e più ancora di una dimostrazione logica che rifletta rapporti di sostanzialità e di causalità.

È chiaro che a questo punto la critica alla funzione di fondamento del soggetto implica una concezione antifondazionistica della conoscenza e della verità. Con l'assolutezza del soggetto viene a cadere anche il programma cartesiano di ricostruire un *mundus novissimus* a partire dalle certezze del cogito, alle quali dovrebbe corrispondere una realtà che abbia esistenza «formale» (cioè indipendente dal soggetto) e non solo «oggettiva» (cioè interna al soggetto, come «oggetto» immediato del pensiero). E questo non solo perché Nietzsche non può accettare una argomentazione fondata sul principio della «veracità di Dio», che nella prospettiva cartesiana appare effettivamente la sola soluzione possibile. Ma innanzitutto e soprattutto perché, mancando il soggetto stesso di qualsiasi fondamento conoscitivo sul piano teoretico, non si pone neppure il problema della corrispondenza tra soggetto e oggetto, tra ciò che ha in sé il proprio fondamento incondizionato e ciò che appunto da questo incondizionato attende la propria fondazione. «Tra due sfere assolutamente diverse, quali sono il soggetto e l'oggetto, non esiste alcuna causalità, alcuna percezione esatta, alcuna espressione adeguata» (WL, III/2, 378; 365, trad. modificata). Una concezione della verità come corrispondenza, la quale riproponga il problema dell'*adaequatio rei et intellectus*, seppure nella nuova forma soggettivistica che esso assume in Cartesio, per Nietzsche non ha più alcun senso.

Se l'intento cartesiano di fornire un criterio assoluto di verità è destinato al fallimento, termini come «realtà» e «apparenza» non sono opposti, ma indicano gradi diversi dell'essere, o piuttosto diversi gradi dell'apparire, posto che si prenda l'apparire nella sua assolutezza, non più come correlato dell'essere. Qualcosa «di illusorio, di pazzo e ingannevole» è sempre presente nella realtà. Di conseguenza non ha più senso *de omnibus du-*

bitare. E ciò per due motivi. In primo luogo, perché il dubbio cartesiano sopraggiunge troppo tardi, in quanto a causa delle inevitabili falsificazioni prospettiche della credenza non riesce ad applicarsi al punto di partenza, che è la rappresentazione del *cogito* stesso (VII/3, 372, 40 [23]; 326). Il dubbio stesso, che è espressione del *cogito*, viene coinvolto dalle credenze, e quindi dalle falsificazioni prospettiche, di quest'ultimo. Di conseguenza, cercare di sottrarsi all'apparenza nella speranza di approdare a sicuri lidi della verità significa «canzonarci e prenderci per pazzi». Il cartesiano «io non voglio essere ingannato» è il mezzo migliore per realizzare l'opposta volontà, più sottile e profonda, di ingannare se stessi (VII/3, 354, 39 [13]; 307-08. Cfr. anche VII/3, 370; 324). In secondo luogo, il dubbio non solo è inefficace, ma anche dannoso. Infatti la preoccupazione di evitare l'errore e l'inganno è semplicemente il riflesso di un «pregiudizio morale» contro l'apparenza e l'incertezza. Pregiudizio che si basa sull'errata convinzione «che l'ordine, la perspicuità, la sistematicità debbano inerire al *vero essere* delle cose, mentre il disordine, il caos, l'insondabile deriverebbero solo da un mondo falso o incompletamente conosciuto – sarebbero insomma un errore» (VII/3, 639, 40 [9]; 323). La «volontà di verità» che sta alla base del *cogito*, al pari della «volontà di giustizia» e della «volontà di bellezza», è un'espressione della «volontà di potenza», ed è pertanto irriducibile, come questa, a ogni rappresentazione cognitiva (VII/3, 354, 39 [13]; 307-08). Nietzsche rinuncia a qualsiasi fondamento stabile della realtà, affidandosi a un monismo pluralistico in cui un unico principio vitale sta alla base (ma non a fondamento) di ogni manifestazione del mondo. In una simile *Weltanschauung* il pensiero non è più uno strumento per «conoscere», ma serve soltanto per ordinare l'«accadere» (*Geschehen*) in modo da «renderlo maneggevole per il nostro uso» (VII/3, 369, 40 [20]; 323). La ragione ha soltanto una funzione strumentale e la pretesa di Cartesio, «padre del razionalismo», di riconoscerle un'autorità e un potere conoscitivo assoluti può nascere soltanto da superficialità di analisi (JGB, Nr. 191, VI/2, 115; 90).

3. Kant

Se, nella comune coscienza storiografica, a Cartesio viene attribuita l'elaborazione di una concezione compiutamente moderna della soggettività, la filosofia di Kant è generalmente considerata il momento apicale dello sviluppo della filosofia del soggetto, il quale riceve in essa una robusta strutturazione attraverso un articolato apparato trascendentale della conoscenza. Nietzsche condivide solo molto parzialmente questa

interpretazione. Va infatti immediatamente ricordato che Kant, probabilmente conosciuto più attraverso opere di divulgazione che mediante una frequentazione assidua dei testi, è letto da Nietzsche attraverso il filtro di Schopenhauer (VII/1, 247, 7 [7]; VII/1/1, 229). Kant è dunque per lui innanzitutto il filosofo che riduce la realtà empirica a mondo della rappresentazione, a sua volta sostanzialmente assimilata all'errore e all'illusione (MA I, Nr. 19, IV/2, 37; 30). Egli è il filosofo che ha rigorosamente limitato l'ambito di validità delle scienze naturali, e in particolare della legge di causalità (FW, Nr. 357, V/2, 280; 227). Pur nella consapevolezza dell'impossibilità di ridurre Kant a un modello dualistico di ascendenza buddhista (III/4, 54, 19 [148]; III/3/2, 51), Nietzsche rimane pertanto fedele agli schemi schopenhaueriani nell'accostare la contrapposizione kantiana tra fenomeno e noumeno al dualismo metafisico del pensiero Vedānta, che egli ben conosceva attraverso la mediazione di Paul Deussen (*Das System der Vedānta*, Leipzig 1883)¹¹. Il Kant di Nietzsche è quindi lontano dal razionalismo di Cartesio: in nessun modo il soggetto ha accesso a una conoscenza diretta dell'essere, né in se stesso né nell'oggetto, il quale è apparenza fenomenica nella misura in cui viene conosciuto ed è noumeno inconoscibile nella misura in cui va al di là del fenomeno. «Kant volle dimostrare in fondo che, partendo dal soggetto, il soggetto non può essere *dimostrato* – e neppure l'oggetto» (JGB, Nr. 54, VI/2, 71; 60, corsivo mio). Ciò significa innanzitutto che, contrariamente a quanto sosteneva Cartesio, il soggetto – almeno il soggetto assoluto, il soggetto in sé – non è trasparente a se stesso e non può pervenire direttamente all'essere: cosa che non sorprende chi ricorda come Kant limiti la conoscenza che il soggetto ha di se stesso al piano fenomenico, mentre del soggetto trascendentale si ha coscienza – ma non conoscenza – solo nel momento dell'attività sintetica¹². Ma Nietzsche nega anche che in base al soggetto si possa concludere dimostrativamente all'oggetto, cosa che sorprende non poco se si pensa che l'attività trascendentale del soggetto consiste per Kant essenzialmente nella costituzione dell'oggetto attraverso le forme sintetiche a priori. Ma ovviamente non è questo l'«oggetto» a cui Nietzsche allude, e che considera veramente tale: qui l'oggetto è piuttosto quella realtà assoluta a cui il soggetto cartesiano perveniva innanzitutto in se stesso, poi nella certezza dell'esistenza di Dio, infine nella certezza della realtà esterna attraverso la garanzia della veracità divina. Questo oggetto cade invece per Kant nel mondo noumenico ed è

11 Cfr. JGB, Nr. 54, VI/2, 71; 60. Cfr. anche VII/2, 116, 25 [412]; 106 e VIII/1, 262, 7 [3]; 243

12 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, § 25, B 158.

completamente al di là di ogni conoscenza soggettiva. In conclusione, a Kant non dev'essere stata estranea l'idea della possibilità di «una *esistenza apparente* del soggetto», ridotto a luogo della produzione di costruzioni illusorie, per quanto sorretto da rigorose regole trascendentali (JGB, VI/2, Nr. 54, 71; 60).

Ma Kant, secondo Nietzsche, non tiene fede fino in fondo a questo programma, che pure era insito nell'essenza della sua filosofia. Anch'egli finisce infatti con il dipendere dalla «finzione» di una conoscenza, seppure relativa, e quindi con il dover «porre qualcosa che 'conosce', un soggetto del conoscere, una pura 'intelligenza', uno spirito assoluto». In questo modo egli non ha completamente superato quella «mitologia» platonico-cristiana che impedì alla cultura europea una vera «scienza del corpo» (VII/3, 342-43, 38 [14]; 297). E questo non solo perché egli mantiene l'affermazione di una «cosa in sé», di una realtà incondizionata, seppure inconoscibile. Certo ciò è imputato da Nietzsche a Kant come una colpa grave, che trasforma il suo illuminismo in una forma di oscurantismo (MAM II, Nr. 27, IV/3, 27-28; 21): imponendo limiti precisi alla conoscenza umana, Kant lascia libero uno spazio ulteriore, in cui la religione e la libertà morale sono immuni dalla critica delle categorie razionali¹³.

Ma questo va ancora nella direzione dell'antirazionalismo kantiano e quindi sostanzialmente della negazione di un soggetto cognitivamente forte. Il concetto di «carattere intelligibile delle cose» riprende quella forma di ascetismo gnoseologico già difeso, come si è visto, dai filosofi Vedānta, che oppone la ragione a se stessa, in quanto è la ragione stessa a mostrare un regno della verità e dell'essere che le è precluso: «'carattere intelligibile' significa infatti in Kant una modalità costitutiva delle cose, di cui l'intelletto intende appunto solo che essa per l'intelletto – è *assolutamente incomprensibile*» (GM, III, Nr. 12, VI/2, 382; 326).

Il residuale attaccamento kantiano alla funzione fondativa del soggetto dipende piuttosto dal fatto che egli, seppure limitatamente all'ambito della conoscenza fenomenica, ripete alcuni errori di Cartesio. In primo luogo, anche la filosofia trascendentale mantiene il principio dell'autoreferenzialità del soggetto, ritenuto in grado di accedere oggettivamente alle proprie forme conoscitive. Con una sola differenza. Cartesio, fondandosi sul principio della «certezza immediata», consente al soggetto l'accesso diretto alla verità e all'essere in sé. Per Kant, invece, la conoscenza passa attraverso la mediazione di un complesso apparato trascendentale. Ma la struttura di

13 Cfr. tra l'altro V/1, 655, 7 [34]; 531; VIII/2, 4, 9 [3]; 3; VIII/2, 94, 9 [160]; 83; VIII/2, 106-07, 9 [178]; 94-95.

questo apparato è autoreferenzialmente trasparente al soggetto non meno di quanto il *sum* lo sia al *cogito*. «Un apparato conoscitivo che vuol conoscere se stesso!! Bisognerebbe aver superato questa assurdità insita nel *compito*! (Lo stomaco che consuma se stesso!)» (VII/2, 152, 26 [18]; 139). Ciò che Kant «vuole è un'ingenuità: la conoscenza della conoscenza» (VIII/1, 272, 7 [4]; 252). Nietzsche rifiuta radicalmente la possibilità di un tribunale in cui la ragione è insieme giudice e imputato, cioè soggetto e oggetto.

L'errore dell'autoreferenzialità è tuttavia possibile soltanto perché Kant ripete il *proton pseudos* di Cartesio: cioè considera un fatto oggettivo (*Tatsache*) quella che è invece soltanto una credenza (*Glaube*). La sola differenza è che questo fatto oggettivo è identificato da Cartesio con la «certezza immediata», mentre nel sistema kantiano consiste nell'apparato conoscitivo a priori. Kant è orgoglioso della sua scoperta: i giudizi sintetici a priori e la tavola della categorie che li rende possibili (JGB, Nr. 11, VI/2, 18; 15. Cfr. anche VII/3, 164, 34 [79]; 123 e VII/3, 204, 34 [185]; 161). Egli pertanto presenta gli uni e l'altra come un dato di fatto, che costituisce la struttura formale trasparente al soggetto, il quale viene così restituito alla sua indipendenza operativa sia rispetto ai dati dell'esperienza sia rispetto alle condizioni fisiologiche della conoscenza. Ma egli non si avvede che le stesse forme a priori che pone alla base dell'oggettività del conoscere non sono un fatto, ma il risultato di una credenza. «'Conoscenza è il giudizio!'. Ma il giudizio è un *credere* che qualcosa sia così e così! E *non* una conoscenza» (VIII/1, 272, 7 [4]; 252).

L'argomentazione kantiana – illusoria – procede in questo modo. La conoscenza, per essere valida, dev'essere universale e necessaria. Ma universalità e necessità non sono date nell'esperienza. Quindi ci dev'essere qualcosa che va al di là di essa, al di là dell'a posteriori, e ricade nell'ambito del soggetto a priori. In questo modo, per spiegare i dati a posteriori dell'esperienza, Kant introduce dei dati a priori universali e necessari che la possano costituire. Questo vale tanto per i giudizi analitici a priori («le proposizioni fondamentali della logica, il principio di identità e di contraddizione») quanto per i giudizi sintetici a priori («la ragione dovrà essere in grado di collegare») (VII/1, 274, 7 [4]; 253-54). Tuttavia i dati a priori non sono *dati*, cioè non sono una *Tatsache*, un fatto, ma vengono introdotti da Kant in quanto esprimono una sua credenza, un *Glauben*. Quando infatti Kant cerca di giustificarne l'esistenza, non può che darne una spiegazione autoreferenziale, dicendo che essi sono una «facoltà» del soggetto o, peggio, sono «facoltà di una facoltà» del soggetto: il che equivale a spiegare l'effetto soporifero dell'oppio facendo riferimento alla *vis dormitiva* (JGB, Nr. 11, VI/2, 18-19; 15-16). Nei successivi sviluppi idealistici questa modalità kantiana di spiegare le cose con l'introduzione di una nuova facoltà

tà riaprirà una scorciatoia alla metafisica con l'intuizione intellettuale di Schelling (VII/2, 271, 26 [461]; 250 e VII/3, 165, 34 [82]; 123-24) o altre forme di accesso diretto alla verità (VII/3, 332, 38 [7]; 286). Lo stesso Kant, del resto, si servirà della scoperta di una nuova facoltà anche per reintrodurre l'assolutezza del dovere e dell'imperativo categorico (VI/2, Nr. 11, 18-19; 15-16). Ma anche quando, come nella *Critica della ragion pura*, egli rinuncia ad attingere il noumeno, il problema della conoscenza (fenomenica) è risolto con la credenza in un apparato concettuale puramente formale, in cui una involuta pesantezza (VII/2, 260, 26 [412]; 239), una meticolosa pedanteria (VII/3, 151, 34 [37]; 110) e una certa «loquacità dovuta a una grande provvista di formule concettuali» (FW, Nr. 97, V/2, 127; 104) nascondono l'incapacità di giungere all'elemento del contenuto. Il tanto vantato carattere costitutivo della conoscenza trascendentale si rivelerebbe quindi inconcludente, se si eccettua il caso della matematica in cui, poiché le forme a priori operano soltanto sulle intuizioni a priori, non si pone il problema del contenuto empirico (VIII/1, 274, 7 [4]; 253).

L'errore di Kant, tuttavia, non è quello di affidarsi a procedure metodologiche che si risolvono in credenze. Egli avrebbe dovuto non già chiedersi come sono possibili giudizi sintetici a priori, ma perché *abbiamo bisogno di credere* in essi (JGB, VI/2, Nr. 11, 19; 16-17). Le credenze rappresentano infatti l'elemento originariamente incoativo (*das Uranfängliche*) che si manifesta in ogni impressione sensoriale, l'iniziale «tenere per vero» (*Für-wahr-halten*) che orienta ogni sapere, così come ogni agire, in una forma assolutamente pre-logica (VII/2, 55, 25 [168]; 50). Quando il giudizio stabilisce ad esempio che due cose sono identiche o che ad esse si possa attribuire lo stesso predicato, non procede in realtà a una determinazione teorica, ma si fonda sulla credenza di percepire cose identiche. Ma la credenza che le cose che si percepiscono in un certo modo siano identiche, come la credenza che in generale si possano percepire le cose come identiche, è determinata dalla modalità stessa della percezione e quindi precede il giudizio, costituendone la condizione di possibilità. «Non ci potrebbero affatto essere i giudizi, se non si provvedesse prima a rendere in qualche modo uguali le sensazioni... *Prima che si giudichi occorre che il processo di assimilazione sia già compiuto*: dunque anche qui è presente un'attività intellettuale che non cade nella coscienza, così come il dolore in seguito a una ferita» (VII/3, 367, 40 [15]; 321). Questo processo prelogico dell'assimilazione può anche essere considerato un processo di semplificazione e di «falsificazione (*Fälschung*)» – per Nietzsche non esiste nulla di identico – il quale è tuttavia inseparabile dalla conoscenza e dalla funzione adattativa alle condizioni (VII/3, 226, 34 [252]; 182). Pur essendo soltanto «assunti

provvisori» (*Annahmen bis auf Weiteres*) che si modificano con il fluire dell'esperienza, le credenze sono dunque ineliminabili, in quanto producono abitudini procedurali «così radicate nel corpo (*einverleibt*), che il non credervi rovinerebbe la stirpe» (VII/2, 150-51, 26 [12]; 138, trad. modificata). Esse rispondono pienamente all'ideale nietzscheano dell'*Einverleibung*, secondo cui le procedure conoscitive non hanno alcuna indipendenza dai processi corporei, ma nascono nel corpo e si sviluppano in base alle esigenze del corpo¹⁴. L'errore sta soltanto nel considerarle «verità», enunciati che descrivono lo stato reale delle cose. Al contrario, la verità stessa è una forma di credenza che è diventata condizione della vita (VII/3, 367, 40 [15]; 321). Per Nietzsche diventa fondamentale comprendere che la conoscenza non consiste nel rinvenire il fondamento di un incondizionato, come la «cosa in sé» o anche semplicemente il soggetto trascendentale, ma viceversa nel sentirsi condizionati da qualcosa, da una situazione empiricamente vissuta e, *in primis*, dalle esigenze del proprio corpo (VIII/1, 140, 2 [154]; 128). Una «conoscenza assoluta» è una «*contradictio in adjecto*» (JGB, Nr. 16, VI/2, 23; 20), perché la conoscenza dipende sempre da una «condizione effettuale dell'esistenza» (VII/2, 181, 26 [127]; 167»: il conoscere stesso non è che «uno *stabilire, designare, render consapevoli* di condizioni (VIII/1, 140, 2 [154]; 128). E queste condizioni dipendono sempre dall'organizzazione corporea. Alla «piccola ragione» del razionalismo tradizionale – il riferimento è primariamente alla ragione assoluta di Cartesio, ma può valere anche per la ragione trascendentale di Kant – Nietzsche sostituisce, com'è noto, la «grande ragione» del corpo e del «Sé» (Z, VI/1, 35; 34). Senza avventurarsi nell'improbabile tesi, di impronta deleuziana, che la filosofia nietzscheana fondi un nuovo trascendentalismo, quello del corpo di contro a quello del soggetto, si deve riconoscere che Nietzsche non intende negare l'esistenza di forme conoscitive del soggetto, ma si limita a «incorporarle» nella materia: «Le forme dell'intelletto sono sorte dalla materia, molto lentamente» (III/4, 55, 19 [153]; III/3/2, 52)¹⁵. L'errore non sta nel credere alle forme dell'intelletto, ma a farne le condizioni conoscitive di un soggetto autonomo, che fonda e «costituisce» la realtà attra-

14 Cfr. R. Pippin, *Gay Science and Corporeal Knowledge*, in «Nietzsche-Studien», 29 (2000), pp. 136-52.

15 Per un'interpretazione funzionalistica della «filosofia della mente» nietzschiana, secondo cui i processi mentali rispondono all'organizzazione strutturale del corpo, cfr. G. Abel, *Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib*, in *Nietzsches Begriff der Philosophie*, a cura di M. Djurić, Würzburg 1990, pp. 100-130; Id., *Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes*, «Nietzsche-Studien», 30 (2001), pp. 1-43, in particolare pp. 17-22.

verso le sue modalità trascendentali, fino all'esito idealistico di una realtà prodotta dal soggetto. In questo senso la teoria kantiana della conoscenza e del soggetto si è resa corresponsabile di una «glorificazione dell'uomo» (*ibidem*), che lo ha sradicato da ogni condizionamento naturalistico e ha rappresentato la versione trascendentale del «mondo dietro il mondo».

Pur partendo da valutazioni diverse, la critica di Nietzsche al soggetto kantiano perviene pertanto alle stesse conclusioni di quella al soggetto cartesiano. La conoscenza ha una funzione essenzialmente pratica: alla base della formazione delle categorie e del pensiero logico sta la necessità non di conoscere astrattamente, ma di schematizzare ai fini del calcolo e dell'utilizzabilità. A questo scopo la ragione sviluppa la capacità di apprezzare le somiglianze e le identità che, come si è visto, non sono il risultato di un giudizio teoretico, ma di una credenza implicita nella percezione (VIII/3, 125-26, 14 [152]; 122-23). Quelli che per Kant sono principi a priori, talvolta costitutivi della conoscenza, per Nietzsche valgono soltanto come «articoli di fede regolativi», credenze che dirigono la ricerca in un continuo processo di adattamento e innovazione (VIII/1, 274, 7 [4], 259)¹⁶. Tra ambito teoretico e ambito pratico non è quindi possibile tracciare una netta linea di demarcazione (VIII/3, 77-78, 14 [107]; 75-76). Non esiste una «ragion pura» o una conoscenza in sé che prescinda dall'orientamento pratico e dalle esigenze del corpo, inteso nel suo più ampio senso come ambito degli impulsi e dell'emotività. Di conseguenza non si può pensare a un «'puro, senza volontà, senza dolore, intemporale soggetto della conoscenza'», cioè a una sorta di occhio assoluto, «un occhio che non deve avere assolutamente direzione». Al contrario, il vedere del soggetto è sempre il vedere qualcosa in una determinata prospettiva, che dipende costantemente dal mondo corporeo ed emozionale. «Esiste soltanto un vedere prospettico, soltanto un 'conoscere' prospettico; e quanti più affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, quanti più occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa stessa cosa, tanto più complesso sarà il nostro 'concetto' di essa, la nostra 'obiettività'» (GM, III, Nr. 12, VI/2, 383; 323).

Agli occhi di Nietzsche il razionalismo di Cartesio è irrimediabilmente impegnato nel tentativo di una fondazione metafisica assoluta del soggetto e della conoscenza. Con il suo fenomenismo, Kant si sottrae invece all'illusione di potere accedere alla realtà e al soggetto assoluti (che convergono,

16 Sulla contrapposizione tra carattere costitutivo della conoscenza kantiana e carattere regolativo della credenza nietzschiana si incentra il pur interessante studio di T. Doyle, *Nietzsche's Appropriation of Kant*, «Nietzsche-Studien», 33 (2004), pp. 180-204, che poggia tuttavia su un uso ambivalente del concetto di regolatività che rende difficile il confronto.

perché in base all'inevitabile applicazione dello schema sostanza/accidente, la «cosa in sé» non è che la versione metafisica del «soggetto in sé», VIII/2, 48, 9 [91]; 42). Il metodo trascendentale impedisce tuttavia a Kant di radicalizzare la sua posizione, comprendendo che il mancato accesso diretto al «soggetto in sé» impedisce non solo l'assolutezza, ma anche l'oggettività della conoscenza. Attraverso il riferimento all'io trascendentale o, il che è lo stesso, all'impianto categoriale a priori attraverso cui esso opera, Kant rimane legato al nesso tra autocoscienza e conoscenza. Ogni rappresentazione è necessariamente presente alla coscienza («l'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni...»¹⁷) e trova in essa il fondamento della propria validità universale. La differenza rispetto a Cartesio, alla fine, si riduce al fatto che per questi l'autocoscienza ha un fondamento metafisico, un soggetto assoluto, mentre per Kant essa poggia sullo pseudofondamento, puramente verbale, di una «facoltà» originaria. Per andare oltre anche alla posizione kantiana bisognava dunque spezzare il nesso tra rappresentazione e coscienza, che vale per lui come per Cartesio. E questo Kant avrebbe potuto fare, giacché la strada era già stata indicata da Leibniz, che per molti aspetti è stato un suo maestro.

4. *Leibniz*

Radicalmente diversa, rispetto a Cartesio e a Kant, è la valutazione che Nietzsche dà di Leibniz. Al di là del problema della soggettività e della coscienza, che è il principale motivo dell'apprezzamento, Leibniz appare a Nietzsche un pensatore di eccezionale finezza. Non solo – come si vedrà tra poco – egli ha stravolto l'impianto generale che Cartesio aveva imposto alla dottrina moderna della conoscenza, ma è anche «più interessante di Kant» (VII/2, 213, 26 [248]; 196). Ciò che lo rende attraente agli occhi di Nietzsche è soprattutto la sua capacità di tenere insieme gli opposti, non tanto nel senso di una loro conciliante mediazione, quanto perché egli sa rendersi indipendente da essi (e dalle convinzioni irrigidite che presuppongono) mettendoli gli uni contro gli altri, in modo da trarne la propria libertà e il proprio vigore. In questo Leibniz è tipicamente tedesco, è un buon esempio di quella «*specie tedesca forte*», che condivide con Händel, Goethe e Bismarck (VIII/2, 108-09, 9, [180]; 96). Così egli può rimanere sospeso tra platonismo, cristianesimo e spiritualismo da una parte e meccanicismo dall'altra (VII/3, 261, 35 [66];

17 Kant, *Critica della ragion pura*, § 16, B 131.

216. Cfr. anche VIII/2, 4, 9 [3]; 4), mantenendo la propria autonomia da entrambi. Pertanto anche la radice platonica, che non può essere se non condannata da Nietzsche, si rivela meno incisiva che in altri autori. Naturalmente questa capacità di oscillare tra opposti diversi rende Leibniz «pericoloso», poiché introduce nel suo pensiero una certa ambiguità di significati, e soprattutto un persistente scarto tra ciò che viene presentato in primo piano e ciò che rimane segretamente nascosto (VII/3, 287-88, 36 [32]; 24). Ma non è certo questo che spaventa Nietzsche, il filosofo della «maschera».

Una delle ragioni per cui Leibniz esprime l'«anima tedesca», e insieme costituisce il maggior motivo di apprezzamento da parte di Nietzsche, riguarda appunto il problema della coscienza. Per quanto Nietzsche non sia generalmente tenero con i suoi connazionali, egli riconosce loro la capacità di andare al di là delle apparenze, di aspirare a una conoscenza più intima e più vera di quella che viene generalmente offerta. Così Kant è tipicamente tedesco perché intuisce che la conoscenza causale non vale per tutte le cose, ma si applica soltanto a un ambito limitato. Hegel è tedesco perché, a differenza dell'anima latina, comprende che la vera realtà non è data da essenze consolidate, ma si sviluppa in continuo divenire. Analogamente Leibniz è tedesco perché sa che «il nostro mondo interiore è molto più ricco, più vasto, più occulto» (FW, Nr. 357, V/2, 281; 228). Ma questo generico modo di sentire dell'«anima tedesca» si circoscrive in Leibniz in una precisa posizione epistemologica, con cui egli scardina totalmente il sistema cartesiano della conoscenza. Leibniz sostiene infatti per primo che «la coscienza è soltanto un *accidens* della rappresentazione, non un attributo necessario ed essenziale di essa, e che quindi ciò che noi chiamiamo coscienza costituisce soltanto uno stato del nostro mondo spirituale e psichico (forse uno stato patologico) ed è *ben lontana dal coincidere con questo mondo stesso*» (FW, V/2, 280; 227). Il merito fondamentale di Leibniz è quindi quello di aver separato nettamente i concetti di rappresentazione e di coscienza. La rappresentazione non comporta necessariamente la coscienza, che è una sua determinazione contingente. Anzi, nel caso che essa accompagni la rappresentazione, non vi conferisce una superiore dignità, ma configura probabilmente una condizione patologica.

L'osservazione di Nietzsche è in gran parte, ma solo in parte, pertinente. Da un lato Leibniz riconduce la spontaneità della monade ad attività percettiva e quindi asserisce la necessità e onnipervasività della percezione – nella quale si risolve la sostanza delle monadi – definita molto ampiamente come «lo stato passeggero che racchiude e rappresenta una moltitudine

nell'unità o nella sostanza semplice»¹⁸. D'altro lato, contro la tesi cartesiana che riduce la percezione alla dimensione della coscienza, e quindi della *res cogitans*, della soggettività spirituale, egli afferma che la maggior parte delle percezioni non sono consapevoli. Ciò è dimostrato in primo luogo dalla natura delle «entelechie», cioè le monadi semplici che percepiscono sì l'intero universo, come avviene per ogni monade, pena la perdita della propria esistenza, ma in maniera del tutto inconscia¹⁹. In secondo luogo, anche le monadi spirituali, come l'uomo, non sempre percepiscono distintamente, o perché a volte perdono coscienza, come nel caso del delirio o del sonno profondo²⁰, o perché, pur essendo in stato di consapevolezza, non possono percepire distintamente le «piccole percezioni» che entrano a far parte di una più vasta esperienza (non si percepisce il rumore di ogni singola onda del mare, pur percependo la loro risultante complessiva)²¹. Ma vi è una ulteriore area di convergenza tra Leibniz e Nietzsche, sulla quale si appunta in modo più specifico l'interesse di quest'ultimo. Notoriamente Leibniz distingue le percezioni sulla base del loro grado di chiarezza e distinzione, che a loro volta definiscono il grado di coscienza. Al di là delle percezioni totalmente inconse, come quelle delle entelechie ovvero dei soggetti che percepiscono oscure o piccole percezioni, vi è un primo grado di distinzione delle percezioni, che comporta la consapevolezza di «una specie di consequenzialità», cioè la possibilità di connettere percezioni successive a quelle precedenti²². Questa capacità, che è possibile grazie alla facoltà della memoria, ha carattere puramente associativo, e non implica alcuna dimensione riflessiva: le percezioni distinte, quindi, implicano già la consapevolezza dei contenuti percettivi (cioè una forma di coscienza), ma non ancora la consapevolezza del loro riferimento a un unico soggetto, a un unico «io» (cioè l'autocoscienza, la percezione di sé stessi in quanto soggetto ovvero, in termini leibniziani, l'«appercezione»). Ora, la capacità di avere percezioni distinte appartiene a tutte le «anime», cioè a tutte le monadi che proprio in virtù delle loro facoltà mnemoniche, si elevano al di sopra delle entelechie²³. Ciò significa che esiste una forma elementare di coscienza, comune tanto agli animali quanto agli uomini (che sono entrambi anime), nella quale è possibile esercitare un'attività percettiva coscien-

18 *Monadologia*, § 14.

19 *Monadologia*, §§ 18-19, 21.

20 *Monadologia*, § 20; *Principi della natura e della grazia*, § 4.

21 *Nuovi saggi sull'intelletto umano*. Prefazione; *Teodicea*, § 64.

22 *Monadologia*, § 26; Cfr. anche *Teodicea*. Discorso preliminare, § 65; *Principi della natura e della grazia*, § 5.

23 *Monadologia*, § 19; *Principi della natura e della grazia*, § 64.

te, indispensabile per l'attività pratica, senza fare riferimento alcuno alla dimensione della autocoscienza, necessaria invece – come si vedrà subito – per la conoscenza teoretica.

Con queste affermazioni leibniziane Nietzsche sente molta affinità. Il suo naturalismo lo spinge infatti a ritenere che la vita dell'uomo si possa completamente sviluppare senza dover far riferimento a una dimensione riflessiva della coscienza (Nietzsche parla di coscienza tendenzialmente in questo senso, intendendo piuttosto «autocoscienza»).

Il problema della coscienza (più esattamente del divenire autocoscienti) ci compare dinanzi soltanto allorché cominciamo a comprendere in che misura potremmo fare a meno di essa: e a questo principio del comprendere ci conducono oggi fisiologia e storia degli animali (scienze queste che hanno avuto bisogno di due secoli per raggiungere il sospetto precocemente balenato nella mente di Leibniz). Noi potremmo difatti pensare, sentire, volere, rammemorare, potremmo ugualmente 'agire' in ogni senso della parola, e ciò, nonostante tutto questo, non avrebbe bisogno di 'entrare nella nostra coscienza' (come si dice immaginosamente). La vita intera sarebbe possibile senza che essa si vedesse, per così dire, nello specchio: in effetti, ancor oggi la parte di gran lunga prevalente di questa vita si svolge in noi senza questo rispecchiamento – e invero anche la nostra vita pensante, senziente, volente, per quanto ciò possa risultare offensivo a un filosofo antico²⁴.

La prospettiva in cui Nietzsche si vuol porre è quella della riducibilità di tutte le manifestazioni dell'attività umana al mondo organico, ovvero al corpo inteso come risultante delle componenti fisiologiche e istintive. In questo senso non solo la dimensione specificamente pratica, ma anche quella teoretica, comprese le più alte formulazioni del pensiero filosofico, non è che una manifestazione di esigenze organiche e delle forme istintive in cui esse si concretano (JGB, Nr. 3, VI/2, 11; 9). Nel Nietzsche più maturo, come è noto, questa dimensione organico-istintiva sarà ricondotta al principio della volontà di potenza. Lasciamo qui indeterminato – come si è già detto – se tale principio possa essere interpretato come la versione filosofica di alcune teorie scientifiche contemporanee di cui Nietzsche aveva sicuramente buona conoscenza o se, malgrado gli ammiccamenti alla scienza del tempo, esso esprima piuttosto una innegabile ricaduta in un pensiero tradizionalmente metafisico. In ogni caso, si tratta di una prospettiva assolutamente incompatibile con una concezione dell'uomo che faccia riferimento all'autocoscienza spirituale come fondamento della soggettività.

24 FW, Nr. 354, V/2, 272;220. Cfr. anche Nr. 333, V/2, 238-39; 191-92.

Ed è proprio questo il punto su cui Nietzsche non può più seguire il suo ispiratore. Proseguendo nella scala onto-gnoseologica delle monadi, Leibniz sovraordinava alle anime un terzo livello di sostanze, gli spiriti²⁵. Ciò che distingue gli spiriti dalle anime è la capacità di sviluppare una «autocoscienza», che è il risultato di un processo astrattivo attraverso cui le monadi compiono «atti di riflessione», cioè vengono ad avere se stesse come oggetto della propria conoscenza. Si costituisce così il vero soggetto, l'«io» (*Moy*), condizione per poter partecipare all'«intelletto divino» e giungere attraverso di esso alla conoscenza delle «verità necessarie»²⁶. Questo è per Nietzsche l'aspetto deteriore di Leibniz, residuo della ossessione idiografica (esistono idee eterne ed immutabili) e della connessa dottrina dell'«anamnesi» (la verità deve essere ricercata all'interno della propria ragione, dove risiede inconsciamente sin dal principio) che rappresenta l'eredità negativa di Platone, il «filosofo antico» che – come s'è visto – si sentirebbe offeso dalla negazione dell'autocoscienza riflessiva²⁷. Ciò che Nietzsche sembra dimenticare, tuttavia, è che per Leibniz il passaggio dal livello dell'anima a quello dello spirito esprime una tendenza naturale, oltretutto un obbligo morale, dell'uomo. Si può legittimamente rifiutare questo aspetto del suo pensiero, ma non si può legittimamente dire che l'autocoscienza sia per lui soltanto un *accidens* della rappresentazione, nel senso che ne sia sempre soltanto una aggiunta contingente (e per di più degenerante). È vero che per Leibniz la rappresentazione non deve essere sempre accompagnata dall'autocoscienza (e neppure dalla semplice coscienza), ma in alcune condizioni, come quella umana, se non si dà anche l'autocoscienza diventa impossibile raggiungere i livelli più alti della conoscenza e viene mancata la finalità ontologica dell'ente. Correttamente Nietzsche coglie la portata dirompente della scoperta leibniziana delle rappresentazioni inconscie; meno correttamente egli estrapola questo aspetto dal contesto del pensiero di Leibniz, per fare di lui il difensore *ante litteram* di un naturalismo antisoggettivistico e antinaturalistico.

Ma, accanto alla polemica antiplatonica, non mancano altri aspetti della irriducibilità di Nietzsche ai presupposti leibniziani. Avendo sostenuto che

25 *Monadologia*, § 29; *Principi della natura e della grazia*, § 4.

26 *Monadologia*, § 30; *Principi della natura e della grazia*, § 5; *Discorso di metafisica*, § 34.

27 Per la critica del platonismo di Leibniz cfr. VII/3, 162, 34 [73]; 121 e VII/3, 165, 34 [82], 124. Ma soprattutto VII/3, 341, 38 [14]; 295: «Ciò che ci divide nel modo più radicale da ogni modo di pensare platonico o leibniziano è questo: noi non crediamo a concetti eterni, valori eterni, forme eterne, anime eterne; e la filosofia, in quanto è scienza e non legislazione, significa per noi soltanto la più ampia estensione del concetto di 'storia'».

la maggior parte dell'attività umana (o la totalità di essa, a seconda dei luoghi) può essere effettuata senza (auto)coscienza, egli giunge a dire che essa è superflua: anzi, talvolta è dannosa, perché indebolisce l'organismo, rendendo ambivalente ed insicura attraverso la riflessione quella volontà che sarebbe univocamente determinata nel crogiuolo degli impulsi e delle forze organiche²⁸. Alla domanda: come è nata allora la coscienza? Nietzsche risponde con una delle sue «genealogie»: la coscienza sorge per fornire «una rete di collegamento tra uomo e uomo»²⁹. Essa è nata per rendere possibile la comunicazione tra gli uomini. In tempi remoti l'urgenza di comunicare con i propri simili in attività che prevedevano la cooperazione in funzione della sicurezza collettiva ha ingenerato nell'uomo l'esigenza di avere una rappresentazione di sé – saper quel che gli mancava, quel che sentiva, quel che voleva, quel che pensava – e di oggettivare poi questa rappresentazione per renderla percepibile agli altri e favorire la comunicazione. Per questo la coscienza si sviluppa parallelamente al linguaggio e alla cultura semiotica. Ma, secondo Nietzsche, questo processo di generalizzazione, che coinvolge la coscienza non meno della lingua e della produzione di segni, costituisce una forma di falsificazione rispetto alla realtà dell'io, che è un coacervo di impulsi, via via ricondotti all'unità dalla prevalenza di un istinto dominante o dalla formazione di una gerarchia di istinti – condizione illustrata ricorrendo spesso alla metafora politica del «dittatore», dell'«aristocrazia», della «collettività regnante» o di «una sorta di reggenza». Inoltre il soggetto, nella misura in cui si costituisce come unità, o meglio come «una pluralità che si è immaginata come un'unità»³⁰, è calato nel mondo del divenire, essendo in continua trasformazione sulla base del perpetuo variare delle forze istintuali che lo compongono e, di conseguenza, delle forme di reggenza cui dà luogo. La costituzione di una coscienza in funzione della comunicazione sociale tende invece a irrigidirla nella fluidità e a concepirla in termini di permanenza, anch'essa riflesso, al pari della nozione filosofica dell'io, di una dimensione sostanziale. La coscienza non è quindi qualcosa che appartenga all'essenza dell'uomo, ma, ancora una volta, un *accidens*, un epifenomeno accidentale, occasionato in maniera contingente da un contesto sociale «gregario» che privilegia utilitaristicamente la superficialità del segno esteriore sulla realtà individuale, perché la prima è facilmente generalizzabile, mentre la seconda rimane chiusa nella

28 Cfr. AC, Nr. 14, VI/3, 178-79; 181.

29 FW, Nr. 354, V/2, 273; 221. Dallo stesso luogo è tratta la successiva spiegazione genealogica.

30 VI2, 480, 12 [35]; nella trad. it corrisponde a V/2, 418, 12 [197].

sua inconoscibile individualità³¹. La coscienza dunque – Nietzsche sostiene, come si è visto, in un diverso contesto – «è ben lontana dal coincidere con il mondo stesso» (FW, Nr. 357, V/2, 280; 227).

Nulla poteva essere più antileibniziano di ciò. Per Leibniz la coscienza nella sua forma suprema, l'autocoscienza come percezione di sé (o appercezione), è il momento in cui il soggetto, riflettendo su di sé, attraverso la partecipazione all'intelletto divino si apre alla conoscenza dell'ordine dell'universo. Per Nietzsche, viceversa, essa è il momento in cui l'uomo perde il proprio contatto con se stesso a favore di una estrinseca e falsa rappresentazione sociale di sé. Leibniz fa riferimento a un ordine del mondo perfetto (il migliore dei mondi possibili), che l'uomo deve conoscere per inserirvisi con consapevolezza e per raggiungere la massima felicità possibile. Per Nietzsche la realtà è un eterno divenire senza regole a cui si partecipa non già attraverso un ripiegamento su se stessi, ma con una incondizionata e irriflessa *Bejahung* della vita.

Come si è visto, le interpretazioni che Nietzsche dà di Cartesio, Leibniz e Kant non sempre sono storiograficamente inoppugnabili. Ma il suo obiettivo non è ovviamente quello di essere filologicamente corretto. Ciò che accomuna queste letture è l'uso strumentale che Nietzsche ne fa per depotenziare il fondamento del soggetto e della conoscenza. E questo non vale solo per l'audace estrapolazione che gli consente di fare di Leibniz il precursore della filosofia dell'inconscio. Anche ciò che di valido hanno le critiche mosse a Cartesio e a Kant va esclusivamente in questa direzione. Le osservazioni sul concetto cartesiano di «certezza immediata» hanno molto in comune con le obiezioni che, in tempi diversi, sono state sollevate contro la nozione di «evidenza»: la totale autoreferenzialità su cui questo concetto si fonda impedisce qualsiasi controllo dei criteri di verificabilità. Ma l'obiettivo di Nietzsche, a diversità di quello solitamente implicito in tali obiezioni, non è indicare procedure conoscitive che pongano rimedio a questa debolezza, bensì mostrare come non sia possibile una conoscenza che non sia prospettica. Allo stesso risultato giunge la sua critica dei fondamenti della filosofia kantiana, che nella sua parte negativa non è lontana da quelle posizioni che cercarono di rimediare in positivo all'autoreferenzialità del soggetto trascendentale, dandone una interpretazione ora metafisica (come nell'idealismo tedesco) ora psicologizzante (come nel neocriticismo di Fries e Beneke o nelle contemporanee riletture di Strawson e Broad) ora sociologizzante (come nella scuola di Francoforte). Le interpretazioni

31 Solo l'uomo volgare, del resto, cerca la comunicazione per fini utilitaristici, il nobile preferisce la solitudine (JGB, Nr. 268, VI/2, 231-32; 189-91).

nietzschiane di questi tre classici si richiamano dunque l'un l'altra e sono comprensibili, o *meglio* comprensibili, soltanto confrontandole l'una con l'altra. A prescindere dal fatto che Nietzsche ne avesse letto o non letto i testi di prima mano, il suo Cartesio, il suo Leibniz e il suo Kant non sono che *exempla* argomentativi per illustrare l'inattingibilità epistemica del soggetto e l'impossibilità di una conoscenza non incarnata nel corpo. Sotto questo aspetto il loro recupero da parte nietzschiana è estremamente interessante sul piano storiografico. Se lo sia anche sul piano teorico è più difficile dire e va lasciato probabilmente all'opzione tra due opposte concezioni dell'uomo, del mondo e della conoscenza. In un bel saggio di qualche anno fa Reinhard Brandt esemplificava queste due posizioni con altrettante metafore costruite sul rapporto terra/mare³². Da un lato vi è un'immagine che Kant riprende da Locke: la «terra del puro intelletto», la terra della «verità», è «un'isola che la natura ha racchiuso in confini immutabili» ed è «circondata da un ampio e tempestoso oceano» (*Critica della ragion pura*, B 294-295). L'invito, tacito ma chiaro, è a restare sulla terraferma, evitando perigliosi viaggi verso l'ignoto. Dall'altro lato vi è l'audace esortazione nietzschiana a lanciarsi nel mare aperto, rinunciando definitivamente ad ogni terraferma: «Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle – e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi: Ebbene, navicella! Guardati innanzi! [...] Non esiste più 'terra' alcuna! (FW, Nr. 124, V/2, 158; 129). Come accade per tutte le alternative fondamentali, probabilmente l'opzione tra queste due prospettive è decisa in ciascuno di noi in forma originaria e prelogica. Pertanto è difficilmente contestabile con argomentazioni discorsive. In un tempo in cui imperano i fondamentalismi e i decisionismi, la prima alternativa appare comunque molto più rasserenante.

32 R. Brandt, *Nietzsche versus Plato & Kant versus Nietzsche*, in *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, a cura di B. Himmelfmann, Berlin-New York 2005, pp. 91-115, qui p. 113.

PARTE SECONDA

IL NOVECENTO E L'ETÀ CONTEMPORANEA

MARKUS GABRIEL

FINITEZZA E IO ASSOLUTO

La critica heideggeriana di Fichte¹

Nel contesto della sua trattazione del problema della metafisica nel *Kantbuch* del 1929, Heidegger si è confrontato in modo intensivo con l'idealismo post-kantiano e con ciò, di conseguenza, anche ampiamente con Fichte. Ciò è documentato dal corso di lezioni friburghese del 1929, pubblicato qualche tempo fa con il titolo *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*². Stando ad una informazione dello stesso Heidegger, egli si occupa, fra l'altro, criticamente dell'idealismo post-kantiano per il fatto che la sua peculiare interpretazione di Kant non è solo indirizzata contro il neokantismo, ma si muove «in una direzione che può dirsi opposta a quella seguita dall'idealismo tedesco»³. In tal modo egli aspira ad una interpretazione autonoma dell'idealismo post-kantiano, che intende situarsi tra il neokantismo e l'autocomprensione degli idealisti post-kantiani.

Che Heidegger osservi di leggere Kant in direzione opposta all'idealismo tedesco e di conseguenza anche a Fichte, significa che egli intende opporsi fondamentalmente alla tendenza dell'idealismo post-kantiano a convogliare la filosofia trascendentale di Kant in un idealismo assoluto, che riconduce il tutto dell'ente, consequenzialmente, ad un principio unitario, più precisamente alla soggettività assoluta. Secondo Heidegger questo è già l'intento guida della prima *Dottrina della Scienza* fichtiana del 1794, prima di costituire il programma della logica hegeliana⁴. Kant stesso, pe-

1 Vorrei ringraziare di cuore per i loro rilievi critici, confluiti nella redazione del testo, i miei collaboratori Stephan Zimmermann, Marius Bartmann e Julian Ernst.

2 M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Sommersemester 1929), in *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 28, hrsg. v. C. Strube, Frankfurt 1997.

3 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), in *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 3, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt 1991, p. 137 nota 196; trad. it. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M. E. Reina, riv. da V. Verra, Roma-Bari 1981, p. 122, nota 17.

4 Che la logica di Hegel sia interpretabile come la teoria di una soggettività assoluta è, com'è noto, la tesi di K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Lo-*

raltro, nell'ottica heideggeriana è rimasto vittima di una tendenza idealista. Sebbene sia stato proprio lui a scoprire il nesso di *Essere e Tempo*, la sua scoperta sarebbe rimasta vittima del rimaneggiamento della prima *Critica*: Kant tenterebbe nella seconda edizione di sfuggire all'«ignoto» dell'immaginazione e di disinnescare il problema del tempo, e con esso della finitezza, sulla scia del rimaneggiamento della *Critica della ragion pura*:

Nello svolgimento radicale della sua ricerca, Kant condusse la «possibilità» della metafisica davanti a questo abisso. Egli vide l'ignoto e dovette indietreggiare. E ciò non solo per il timore incussogli dall'immaginazione trascendentale, ma perché nel frattempo la ragion pura, in quanto ragione, l'aveva tratto ancora più profondamente in propria balia⁵.

Questa rimozione dell'«ignoto» che Heidegger rileva in Kant sarebbe stata definitivamente fissata nell'idealismo post-kantiano, in primo luogo da Fichte. Pertanto il confronto di Heidegger con Fichte è caratterizzato, per principio, da un atteggiamento di difesa. Heidegger individua, com'è noto, la scoperta di un nesso tra essere e tempo nel concetto kantiano dell'immaginazione. Questa idea verrebbe sviluppata nel contesto di una teoria della soggettività finita della ragione, che è finita per il fatto che il tutto dell'ente sarebbe per essa il tutto del rappresentabile, che essa però può utilizzare come idea regolativa solo nel colpo d'occhio preliminare (*Vorblick*), senza mai poter sperare di comprenderlo come tutto. Assegnando nella prima edizione della prima *Critica* un posto particolare alla immaginazione e alla sua funzione mediatrice nel senso interno caratterizzato dal tempo, Kant istituirebbe un nesso tra sintesi e tempo. Poiché essere e giudizio per Kant si coappartengono, e giudicare verrebbe considerato come un'attività della sintesi, essere e tempo verrebbero pensati insieme nel concetto di una soggettività finita⁶.

Di seguito mi concentrerò sulla *critica* heideggeriana di Fichte nel contesto della sua trattazione della finitezza nell'idealismo post-kantiano. In questa prospettiva la critica heideggeriana di Fichte può essere riassunta anticipatamente nel rimprovero secondo cui Fichte in ultima analisi tenterebbe di porre in luogo della finitezza l'io assoluto. Heidegger con ciò rimprovera a Fichte di misconoscere per principio la finitezza. Prima di

gik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Bonn 1995.

5 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 168; trad. it. cit. p. 145. Cfr. pp. 160, 214; trad. it. pp. 140, 185.

6 Cfr. ad esempio ivi, p. 63 e ss.; trad. it. cit. p. 61 e ss.

tutto (I) presenterò estesamente questo rimprovero. Una diversa possibilità, almeno *prima facie* equivalente, di accostarsi al confronto di Heidegger con Fichte consiste nel vedere una radicalizzazione plausibile della finitezza soprattutto nella dottrina pratica della scienza e nella sua ammissione centrale di non potere chiarire teoreticamente il concetto di rappresentazione e nell'esaminare se anche Heidegger non pensasse a questa possibilità⁷. Renderò concreta questa possibilità mediante la tesi che il primato fichtiano della pratica è in effetti addirittura comprensibile *con* Heidegger come una radicalizzazione, e nient'affatto come il misconoscimento, della finitezza, sicché è dimostrabile che la critica heideggeriana di Fichte si perde in ultima analisi nel vuoto. Invero deve essere chiarito, anzitutto, a cosa precisamente Heidegger ancora il presunto rifuggire di Fichte dalla finitezza, cioè in che cosa consiste effettivamente la finitezza che Heidegger vorrebbe rivendicare contro Fichte.

1. Il concetto della finitezza nella critica heideggeriana di Fichte

Il progetto della filosofia trascendentale di rispondere alla domanda sui limiti e sulla struttura del sapere in generale si può ricondurre al seguente problema: in che senso una coscienza intenzionale è in generale legittimata nell'assunzione di riferirsi a qualcosa che essa può comprendere come indipendente dal fatto che essa vi si riferisca⁸? La coscienza intenzionale presenta, infatti, la struttura potenzialmente paradossale secondo la quale essa deve riferirsi a qualcosa esattamente in modo tale che deve negare a quello a cui si riferisce il riferimento in *ipso actu*, rivendicando contemporaneamen-

7 Jürgen Stolzenberg accentua l'appropriazione produttiva heideggeriana di Fichte. Cfr. J. Stolzenberg, *Martin Heidegger liest Fichte*, in H. Seubert (Hg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln-Weimar-Wien 2003, pp. 77-91.

8 Heidegger stabilisce *expressis verbis* un nesso tra il problema kantiano dell'intenzionalità e il concetto fichtiano della rappresentazione in *Der deutsche Idealismus*, cit., p. 314: «Io ho fatto riferimento al fatto che questa questione sulla possibilità della rappresentazione si sovrappone alla questione kantiana di come sia possibile ciò che si chiama rapporto ad un oggetto». Fichte stesso determina il compito della filosofia speculativa, cioè teoretica, come «spiegazione della rappresentazione (*Erklärung der Vorstellung*)», in J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1994/95), in *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*, hrsg. v. d. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften, Bd. I.2; in Id., *Werke 1793-1795*, hrsg. v. R. Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt 1969, p. 310; trad. it. in J. G. Fichte, *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di M. Sacchetto, Torino 1999, p. 205.

te di averne consapevolezza. Ciò vale, comunque, in tutti i casi in cui la coscienza intenzionale si dirige verso gli oggetti con intento epistemico, il che per esempio non vale nel caso di sogni o allucinazioni, quando la coscienza intenzionale possiede una coscienza riflessiva sul fatto che sta sognando, ovvero sta avendo allucinazioni. Di conseguenza, la coscienza intenzionale pone, nell'intento epistemico, sempre qualcosa come non posto. Essa si riferisce a qualcosa come se si riferisse a qualcosa che sarebbe esattamente ciò che è anche se mai nessuno vi si riferisse con intento epistemico.

Questa visione riflessiva nella struttura paradossale della coscienza ci pone davanti alla seguente alternativa: 1. assentire ad uno *scetticismo epistemologico* e assumere che non possiamo sapere assolutamente nulla di come sia un mondo in sé, dal momento che noi ce lo precludiamo paradossalmente proprio per il fatto che tentiamo di saperne qualcosa; 2. sostenere un *idealismo assoluto*, e cioè affermare che non esiste, in un qualunque senso ulteriormente determinabile, alcun mondo in sé indipendente dalla nostra *assunzione* di un mondo in sé. Dalla riflessione sulla struttura della coscienza intenzionale deriva che la coscienza si preclude da se stessa il proprio accesso al mondo, innalzando fra le proprie rappresentazioni e il mondo rappresentabile, per dirla con Hegel, una «netta linea di divisione»⁹. La coscienza intenzionale si riferisce, infatti, necessariamente con intento epistemico ad alcuni oggetti. E cioè si riferisce con intento epistemico ad alcuni oggetti proprio quando si riferisce ad essi in modo da mettere in conto la fallibilità del proprio riferimento. Chi si riferisce ad alcuni oggetti con intento epistemico, deve essere in grado di comprendere cosa significhi che l'intento epistemico fallisce, poiché altrimenti non si potrebbe più mantenere la differenza fra verità (*Wahrheit*) e tener per vero (*Fürwahrhalten*), che invece è costitutiva dell'oggettività delle rappresentazioni. Infatti, se non sussistesse alcuna differenza fra verità e tener per vero, tutto ciò che ciascuno si rappresenta sarebbe vero nell'atto in cui se lo rappresenta. In tal modo non potrebbe più essere stabilita alcuna differenza fra rappresentazione e oggetto rappresentabile, il che implicherebbe che il concetto di un oggetto, a cui possono riferirsi diverse rappresentazioni, perderebbe la sua funzione nella spiegazione riflessiva (*in der reflexiven Erklärung*) della rappresentazione. Infatti gli oggetti rappresentabili vengono introdotti per il fatto che hanno la funzione di spiegare come sia possibile che soggetti

9 G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke in 20 Bänden (Theorie-Werkausgabe)*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845, hrsg. v. E. Moldenhauer und K.- M. Michel, Bd. 3, Frankfurt 1986; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, Firenze 1993¹¹, p. 65.

diversi rappresentino la medesima cosa. La medesima cosa che soggetti diversi possono rappresentare è l'oggetto rappresentabile, la cui oggettività consiste nel fatto che esso non deve necessariamente essere sempre rappresentato *actualiter*. Se ora, però, dovesse essere stabilito, per ogni rappresentazione che abbia intento epistemico, se essa sia o no riuscita, allora ciò sarebbe impossibile *ex hypothesi* senza una divergenza potenziale tra verità e tener per vero. Ma questa differenza esiste solo quando esiste una differenza tra rappresentazione e oggetto. Questa pertanto non può essere superata senza che venga tolta *ipso facto* l'oggettività delle rappresentazioni. Ne consegue che la coscienza intenzionale fallisce in ragione dei suoi propri intenti epistemici, che le celano sempre di nuovo, per così dire, la libera veduta sull'oggetto, dal momento che la differenza tra verità e tener per vero è in generale una condizione per la comprensione dell'oggettività¹⁰. Per dirla ancora una volta con Hegel, «La coscienza subisce quindi da lei medesima la violenza del guastarsi ogni appagamento limitato»¹¹, se essa tenta di spiegare l'oggettività delle sue rappresentazioni, ricorrendo ad un dualismo di oggetto e rappresentazione. In tal modo essa scambia, infatti, una condizione epistemologica della spiegazione teoretica dell'oggettività delle rappresentazioni con una descrizione ontologica di due distinte entità o addirittura sostanze: un mondo oggettivo da un lato e un mondo rappresentativo dall'altro lato di una linea di demarcazione che è tracciata solo all'interno dell'epistemologia. Poiché questo abisso non può essere superato per principio, si instaura un ineludibile *scetticismo epistemologico* che dichiara il mondo cosa in sé inconoscibile, realmente esistente.

L'opzione teorica dell'*idealismo assoluto* invece deriva proprio dalla concezione secondo cui va negato il presupposto dello scetticismo epistemologico, nella misura in cui l'ammissione di una cosa in sé assume solo una funzione epistemologica, non più ontologica. La cosa in sé viene inglobata nella soggettività, nella misura in cui questa riflette sulla struttura della coscienza intenzionale esattamente in modo che le condizioni teoriche della sua riflessione vengano inglobate nell'esecuzione teoretica della riflessione. Hanno, infatti, imboccato questa strada Fichte, il primo

10 Il problema qui delineato si pone naturalmente in modo particolarmente pressante nel caso di un rappresentazionismo mentale, che assume che il nostro accesso mentale al mondo sia causalmente mediato, in quanto gli oggetti suscitano in noi rappresentazioni, senza che possiamo stabilire un contatto extramentale con gli oggetti. Il rappresentazionismo ha la caratteristica di celare gli oggetti e di collocarli al di là delle rappresentazioni. Su ciò cfr. l'esauriente M. Willaschek, *Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*, Frankfurt 2003.

11 G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 74; trad. it. cit. p. 72.

Schelling, Hegel e prima di loro chiaramente già Maimon, con il che l'idealismo assoluto è stato, effettivamente, introdotto come strategia antiscettica¹². Tuttavia, le teorie si differenziano nel dettaglio e, in particolare, nella risposta alla questione metodologica concernente il modo in cui il movente teorico-trascendentale perviene al punto di vista (*Standpunkt*) della sua metateoria, a partire dalla quale esso introduce e giustifica rappresentazione e oggetto come elementi teorici necessari della sua teoria.

La struttura intenzionale della coscienza conduce dunque, da un lato alla sottolineatura dell'indipendenza (*Selbstständigkeit*) dell'oggetto. Questa indipendenza è tuttavia posta dalla coscienza, sicché la coscienza perde la sua certezza naturale di aver a che fare con un oggetto in senso naturale, vale a dire ontologicamente pieno di contenuto. L'indipendenza motiva in tal modo uno scetticismo epistemologico, dal momento che l'oggetto viene sottratto fondamentalmente alla presa della coscienza per il tramite della coscienza stessa, sicché la coscienza si ostacola, per così dire, da sé. Dall'altro lato la struttura della coscienza apre però anche la possibilità di un surplus (*Überbietung*) di scetticismo, rendendo trasparente anche l'inconoscibile in sé come funzione della struttura della coscienza. Ciò definisce l'opzione dell'idealismo assoluto, che Fichte stesso ha sviluppato *expressis verbis* sulla scia di Maimon¹³.

Come ogni altra teoria filosofica, l'analisi filosofico-trascendentale dell'intenzionalità deve anzitutto essere motivata. Già Kant nella metariflessione sulla motivazione (*Motivation*) della posizione filosofico-trascendentale aveva sottolineato che la questione scettica sui limiti del sapere rientra a *limine* nella motivazione della filosofia trascendentale¹⁴. La filosofia

12 Cfr. in proposito il recente ampio studio di P. W. Franks, *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Cambridge-London 2005. Invero si è già attribuito anche a Kant un idealismo assoluto nel senso menzionato. Cfr. ad es. H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven 1984.

13 Sulla assunzione fichtiana dell'idealismo assoluto di Maimon cfr. M. Frank, *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt 1998, pp. 114-151. Il fatto che Fichte integri nel suo metodo lo scetticismo è mostrato con chiarezza da D. Breazeale, *Über die Unhaltbarkeit und Unentbehrlichkeit des Skeptizismus bei Fichte*, in «Fichte Studien» 5 (1991), pp. 7-19. Cfr. anche Id., *Fichte on Skepticism*, in «Journal of the History of Philosophy» 29 (1993), pp. 427-453. Maimon e Fichte reagiscono con ciò entrambi ad un insieme di obiezioni scettiche, che erano emerse nella discussione immediatamente postkantiana della filosofia trascendentale. Cfr. su questo M. Frank, *op. cit.*

14 Cfr. naturalmente la confessione di Kant, molto citata in I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt 2002, p. 13.

trascendentale indaga, infatti, in un senso fondamentale su ciò che esseri epistemici come noi sono in grado di conoscere. Con ciò essa contempla *ipso facto* la possibilità che possiamo non conoscere qualcosa. La filosofia trascendentale indaga, pertanto, sulla nostra *facoltà* conoscitiva, cioè su ciò che *possiamo* conoscere. Ponendo questa domanda, la filosofia trascendentale mette in conto *eo ipso* anche una incapacità, in casi estremi persino la possibile impossibilità, di sapere, ovvero di conoscenza¹⁵. Ciò significa che la filosofia trascendentale si presenta come una strategia antiscettica, fra le cui condizioni motivazionali è da annoverare lo scetticismo epistemologico. Proprio in questo Heidegger vede il segno della finitezza. Infatti «Ogni potere, che è in sé problematico, è in sé finito, codeterminato da un non potere. L'onnipotenza non solo non deve, ma neppure può in assoluto indagare ciò che può, ovvero ciò che non può»¹⁶. La domanda filosofico-trascendentale sulla nostra facoltà conoscitiva implica, di conseguenza, già sempre la questione della nostra finitezza, perché esseri infiniti non possono imbattersi in alcun limite posto alla loro facoltà. Per questo motivo Kant, com'è noto, ha introdotto il concetto limite di un *intuitus originarius* creatore, che non può attribuire a se stesso alcuna *facoltà* conoscitiva, dal momento che non c'è nulla che esso non *sia in grado* di conoscere. Infatti esso produce sempre tutto ciò a cui esso potrebbe in generale riferirsi¹⁷. All'*intuitus originarius* non può essere dato nulla che esso non si dia da sé. Il concetto limite dell'*intuitus originarius* consente a Kant di determinare negativamente la nostra facoltà conoscitiva come un *intuitus derivativus* attraverso il fatto che «la conoscenza finita è intuizione non-creatrice»¹⁸, come scrive Heidegger. Ciò significa che tutti gli oggetti a cui noi possia-

15 Cfr. su questo il recente A. Kern, *Quellen des Wissens. Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeiten*, Frankfurt 2006, in part. pp. 23-31.

16 M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, cit., p. 37. Cfr. ivi, p. 234. Cfr. anche M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 216; trad. it. cit. pp. 186-187: «Allorché un potere è in questione e richiede la delimitazione delle proprie possibilità, vuol dire che è già in uno stato di impotenza. Un essere onnipotente non ha bisogno di chiedersi: che cosa posso? ossia: che cosa non posso? Non solo non ha bisogno di porsi questo interrogativo, ma non può in alcun caso porsi, per la sua stessa natura. Questo suo non-potere non è però una deficienza, è anzi immunità da qualsiasi deficienza o «negazione». Chi invece chiede: che cosa posso? rivela con ciò una finitezza. L'essere che viene sollecitato radicalmente, nel proprio interesse più intimo, da questa domanda, manifesta una finitezza inerente alla sua più intima essenza».

17 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Immanuel Kant Werkausgabe*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. III/IV, Frankfurt 2000, B 72.

18 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 25; trad. it. cit. p. 33.

mo riferirci con intento epistemico, secondo la loro esistenza, non sono affatto prodotti da noi. Ciò che noi possiamo *conoscere*, deve piuttosto «essere già prima presente»¹⁹. Questa assunzione si può facilmente fondare.

Gli intenti epistemici dipendono, cioè, dal fatto che ci sia qualcosa da conoscere. Ciò vale anche per l'autoattribuzione di stati mentali (in ogni caso se, con buona pace di Wittgenstein, si ammette che sia sensato parlare qui di «sapere» o di «conoscenza»), nella misura in cui anche questi devono essere presenti prima che noi possiamo riferirci ad essi con intento epistemico, per distinguerli da altro, per esempio da eventi esterni o da stati mentali di altro tipo. In altre parole, noi dobbiamo avere stati mentali per poter sapere che li abbiamo, allo stesso modo in cui devono esserci oggetti affinché si possa sapere che ci sono. Ora, il sapere implica almeno il tener per vero, nella misura in cui il sapere è un modo qualificato del tener per vero: non si può saper nulla che non si tenga almeno per vero. Ma ciò che si tiene per vero deve, quando richiesto, poter essere distinto sino ad un certo grado da tutto l'altro che si potrebbe ugualmente tener per vero, perché altrimenti non si riterrebbe per vero niente di determinato, e con ciò niente affatto.

Michael Williams ha formulato ciò in modo felice come *onere della difesa* (defence commitment) delle pretese di sapere, che naturalmente sta già alla base del *logon didonai* socratico²⁰. In tal senso il sapere implica una minimale capacità discriminatoria per cui tutti i possibili contenuti di un sapere sono necessariamente determinati dalle loro relazioni di inclusione e di esclusione. Il contenuto del sapere deve poter essere distinto dall'atto del sapere, cioè da uno stato psicologico di qualsiasi tipo. Questa differenza di pensante e pensato è tuttavia, come Heidegger sintetizza puntualmente, «già il sigillo della finitezza»²¹.

La nostra finitezza epistemica ha pertanto sulla scia di Kant almeno due aspetti, non avendo noi da un lato alcun *intuitus originarius* ed essendo quindi dipendenti da informazioni date, vale a dire presenti, e dall'altro potendo noi in generale conoscere solo ciò che può essere determinato in quanto qualcosa nel giudizio. Poiché, infatti, non abbiamo alcuno sguardo creatore sul tutto dell'ente, bensì dobbiamo rappresentarlo discorsivamen-

19 Ivi, p. 25; trad. it. cit. p. 33. Cfr. anche pp. 26, 31, 70 e ss., 235; trad. it. cit. pp. 34, 37, 67 e ss., 202-203.

20 Cfr. M. Williams, *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford 2001, p. 25. Sull'onere di difesa socratico confronta anche R. Brandom, *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge-London 1994, pp. 106, 128, 201.

21 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 24; trad. it. cit. p. 33.

te, vale a dire nelle sue relazioni differenziali, noi siamo, in quanto esseri epistemici che si orientano verso il determinato, costitutivamente finiti. Questa visione d'altro canto si istituisce solo in una posizione specificamente riflessiva, nella quale l'«essere pensante finito»²², che di volta in volta siamo, diviene consapevole della propria finitezza. Come sia possibile questa posizione è, detto con Heidegger, «il problema della metafisica», che starebbe al centro della filosofia trascendentale di Kant e che descriverebbe pure l'interesse di Fichte.

Heidegger vede chiaramente che Fichte, partendo dalla base appena schizzata, ingloba il dovere (*Sollen*), e conseguentemente il concetto fondamentale della filosofia pratica, nella teoria motivazionale della dottrina della scienza. Nella parte pratica della dottrina della scienza viene edificata, di conseguenza, non solo una teoria di primo livello su ciò che significano volere (*wollen*), dovere (*sollen*), potere (*dürfen*) etc., ma anche e soprattutto una teoria di secondo livello sulle condizioni di possibilità della autocoscienza genuinamente filosofica. Infatti non diveniamo consapevoli della finitezza del sapere, per esempio, solo per il fatto che casualmente in un momento di riposo riflettiamo sui fondamenti del nostro sapere. La visione riflessiva sulla finitezza del sapere viene piuttosto *richiesta* (*gefordert*), dal momento che essa soltanto sarebbe in grado di condurci oltre il contesto generale di un mondo già sempre totalmente determinato e di sollevarci, nel modo descritto da Kant, al di là del contesto mondano nella nostra proprietà (*Eigenschaft*) di esseri pratici.

Pertanto, il famoso primato della pratica comporta per la dottrina della scienza anche una rendita teoretica in ordine al sistema. Nel dovere il sapere esperisce, infatti, un limite (*Grenze*), così che il sapere riconosce il suo proprio non-potere e con ciò la sua finitezza²³. Il dovere ricaccia il sapere in se stesso e motiva, in questo modo, l'autolimitazione riflessiva della ragione. La riflessione motivata da questo riconoscimento trova la sua ricaduta nella dottrina teoretica della scienza, che a sua volta sfocia in quella pratica, evidenziandosi l'impossibilità costitutiva di risolvere sul piano teoretico l'enigma (*Rätsel*) dell'intenzionalità. Lo stesso concetto di rappresentazione conduce, infatti, potenzialmente al paradosso secondo cui deve essere rappresentato qualcosa che è al contempo indipendente dalla

22 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 72.

23 Cfr. su questo l'analisi concettuale hegeliana del nesso di termine (*Schranke*), finitezza (*Endlichkeit*) e dover essere (*Sollen*) in G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in Id., *Werke in 20 Bänden (Theorie-Werkausgabe)*, cit., Bd. 5, Frankfurt 1986, pp. 142-145; trad. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni (riv. da C. Cesa), Roma-Bari 1988, pp. 130-133.

rappresentazione – senza che possa essere rappresentato il modo in cui è qualcosa che è indipendente dalla rappresentazione. Il concetto di rappresentazione è pertanto esposto al paradosso, il che in definitiva conduce alla filosofia pratica, che d'altro canto identifica come dovere la condizione motivazionale insostituibile della visione riflessiva dei limiti del sapere.

Secondo Fichte proprio questo nesso circolare rende possibile il postulato di un io assoluto che garantisce l'unità del tutto sistematico del sapere, senza per questo esistere al di fuori del nostro sapere come *supremum ens*, del quale noi, forse in ragione del suo trascendere il nostro sapere, potremmo non saper nulla. Heidegger, tuttavia, non intende procedere fino a questo punto. La sua considerazione dell'io assoluto oscilla sempre tra critica e riconoscimento. Infatti, da un lato egli vede nell'io assoluto di Fichte il tentativo estremo di identificare definitivamente essere e oggetto e di riguadagnare il tutto dell'ente nell'autocostituzione dell'io in quanto suo non-io che gli si oppone, per determinarsi in questo modo *ex negativo* come «assoluta totalità di ogni realtà»²⁴. Dall'altro egli riconosce proprio nella non oggettualità dell'atto (*Tathandlung*) una anticipazione della propria posizione secondo la quale il Sé, e con ciò l'uomo, non potrebbe essere ridotto alla forma di oggetto. Vediamo ora da vicino l'obiezione heideggeriana al postulato di un io assoluto.

Heidegger obietta a tutto l'idealismo post-kantiano di essere una metafisica che avrebbe per principio misconosciuto la finitezza²⁵. Egli affida questo rilievo alla «lotta contro la cosa in sé, contro il limite»²⁶, nella quale vede un «sovertimento della finitezza»²⁷. Come si legge nel *Kantbuch*, Heidegger intende la cosa in sé, ovvero l'oggetto trascendentale, come orizzonte dell'oggettualità (*Gegenständlichkeit*) in generale, che come tale, non può, *stricto sensu*, essere un ente, cioè un oggetto. Heidegger lo identifica pertanto con il nulla nel senso di una oggettualità non ancora determinata, che viene determinata in tutte le determinazioni oggettuali, senza mai esaurirsi in una determinazione²⁸.

24 J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., p. 296; trad. it. cit. p. 191: «L'io pone assolutamente, senza un qualsivoglia motivo e senza nessuna possibile condizione, l'assoluta totalità della realtà come un quanto oltre a cui, proprio in forza di questo porre, non ne è possibile uno maggiore; esso pone in se stesso questo massimo assoluto della realtà».

25 Cfr. M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, cit., p. 47.

26 Ivi, p. 50.

27 *Ibidem*.

28 Cfr. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., pp. 120-125; trad. it. cit. pp. 106-110.

È infatti condizione funzionale dell'intenzionalità il fatto che essa abbia sempre un orizzonte all'interno del quale può determinare oggetti, senza con ciò poter determinare questo stesso orizzonte come oggetto. Infatti l'orizzonte oggettualizzato sarebbe un oggetto solo a fronte di un orizzonte ulteriore, sicché il tentativo di oggettualizzare l'orizzonte condurrebbe al più a rimandarlo oltre nell'indeterminato.

Nella misura in cui non potremmo avere in generale oggetti senza l'orizzonte dell'oggettualità, che abbiamo continuamente presente senza poterlo identificare con un qualsiasi oggetto determinato, noi siamo, in quanto esseri che conoscono in forma oggettuale, tenuti dentro il nulla, ovvero «estatico-orizzontali»²⁹, come si esprime anche Heidegger. Sebbene colleghi *expressis verbis* l'orizzonte della oggettualità con il non-io di Fichte, Heidegger rimprovera a Fichte di voler togliere la differenza di io e non-io, e con ciò la finitezza, in favore di un io assoluto che, a suo parere, sarebbe il movente costitutivo del sistema della dottrina della scienza³⁰.

Tuttavia, a ben guardare, non si può affermare che Fichte aspirerebbe a lasciar implodere la differenza di io e non io, dal momento che il suo concetto di una approssimazione infinita, e con ciò di un'intoglibile finitezza, non assume affatto che l'io assoluto sia qualcosa di presente, di modo che sarebbe possibile superare la differenza di io e non-io in direzione di una unità data. L'io assoluto, piuttosto, *deve* essere, come Heidegger stes-

29 Ivi, p. 119; trad. it. modificata, p. 105.

30 Sulla interpretazione del non-io come «oggettualità dell'oggetto» cfr. M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, cit., p. 78. Tuttavia Heidegger vede una «ambiguità del non-io» (ivi, p. 173). Essa consiste nel fatto che il non-io, da un lato sarebbe «l'assolutamente altro», dall'altro però apparterebbe solo all'io (*ibidem*). Nel contempo egli osserva che Fichte vuole garantire con ciò «proprio l'indipendenza dell'on» (*ibidem*). Come Heidegger anche K. Gloy, *Naturauffassung bei Kant, Fichte und Schelling*, in K. Hammacher/R. Schottky/W. H. Schrader (Hg.), *Fichte-Studien, Bd. 6: Realität und Gewißheit*, Tagung der Internationalen Johann Gottlieb Fichte-Gesellschaft (6.-9. Oktober 1992) in Rammenau, Amsterdam, p. 259, vede, nel tentativo fichtiano di rappresentare la cosa in sé come non-io, una assolutizzazione dell'io finito: «Con la cancellazione [della cosa in sé] procede di pari passo necessariamente una ipostatizzazione e una assolutizzazione del soggetto finito in un soggetto assoluto». A ciò si deve tuttavia obiettare che Fichte non cancella la cosa in sé e non sostiene, per esempio, che l'io finito produce i suoi oggetti *ex nihilo* quanto alla forma e al contenuto. Un tale idealismo sarebbe infatti da non prendere sul serio. È invece nel giusto M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, cit., p. 179, nella misura in cui concede che Fichte pone il non-io «non come oggetto reale – onticamente», bensì per l'appunto come la *possibilità* dell'oggettività (*Objektivität*) in generale (*ibidem*).

so concede allorché assegna ad esso solo un «devo-essere (*Soll-Sein*)»³¹. Fichte pertanto non afferma affatto che l'io assoluto sia un oggetto, sicché in questo senso egli è definitivamente da assolvere da qualsivoglia sospetto di reificazione. L'io assoluto non è un ente, perché si annuncia solo nel dovere in quanto prospettiva di una conciliazione riuscita fra dottrina teorica e pratica della scienza.

Tuttavia sembra che Fichte tragga dalla variabile incognita kantiana dell'oggetto=X una posizione dell'io assoluto che si differenzia già sempre in io e non-io, per essere determinata in questo modo come quintessenza di ogni realtà rispetto alla semplice negazione della realtà, cioè al non-io.

Ponendosi *come* io, l'io assoluto si determina nel contempo contro un altro che tuttavia può essere reso comprensibile solo a partire da questa opposizione e con ciò a partire dalla relazione. Ma ciò significa che il non-io in Fichte non è un oggetto, e pertanto non è più nemmeno un oggetto trascendentale, bensì, come scrive Heidegger stesso la «oggettualità dell'oggetto»³², cioè descrive un «orizzonte puro»³³. Questo in Fichte è tanto poco un oggetto, che egli lo definisce piuttosto, esattamente nel senso di Heidegger, come «assolutamente nulla»³⁴. È vero che il tentativo di determinare il non-io mette in moto la dialettica della sua limitazione che Fichte utilizza ai fini della deduzione delle categorie. Tuttavia la determinazione del non-io non riesce mai in modo compiuto e torna pertanto nella parte pratica della dottrina della scienza come movente dell'intenzionalità pratica e del suo compito infinito.

Con ciò Fichte si volge contro ogni forma di realismo metafisico, che è obbligato all'affermazione che il mondo sia l'insieme degli oggetti già

31 Ivi, p. 107: «Il mio essere non è mai un essere presente, ma ciò che è assegnato a me stesso come compito. L'essere dell'io è un devo essere (*Soll-Sein*)».

32 Ivi, p. 28.

33 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 122; trad. it. cit. p. 108.

34 J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., p. 271; trad. it. cit. p. 167: «Opposto all'Io assoluto [...] il Non-Io non è *assolutamente nulla*». Invero il concetto heideggeriano della finitezza dell'essere mira tendenzialmente ad un rovesciamento di Fichte. Infatti solo «nella misura in cui si può mostrare che la possibilità interna dell'essere in generale è fondata sul niente, il concetto dell'essere è il documento più originario della finitezza e ogni comprensione del mondo deve prendere le mosse dalla finitezza» (M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, cit., p. 342). Tuttavia anche secondo Fichte l'essere (cioè l'io assoluto) è determinato solo dal fatto che esso è determinato rispetto all'assolutamente nulla. Senza il non-io non può essere neppure l'io assoluto. Esso è qualcosa, e con ciò un io che può essere reso comprensibile a partire dal suo riferimento all'oggetto, solo allorché è determinato rispetto al nulla in modo tale che può appropriarsi di questo nulla come non-io.

sempre presenti, la cui relazione rispetto all'esser saputo è ad essi esterna e con ciò contingente³⁵. L'assunzione di oggetti extramentali, cui va negata qualsiasi relazione necessaria con il nostro sapere, è per Fichte la vera e propria reificazione dell'orizzonte puro dell'oggettualità, che si apre a noi, infatti, proprio perché l'io assoluto deve determinarsi esso stesso come quintessenza di ogni realtà e deve conseguentemente differenziare in sé qualcosa di sé come non-io. Il limite è, di conseguenza, sì immanente all'io assoluto, tuttavia non è un limite rispetto ad un oggetto, ma piuttosto l'innesto iniziale di una dialettica della determinazione, che è il principio della dottrina della scienza. La conciliazione di io e non-io non può essere strappata sul piano teoretico, ma solo, come notoriamente Fichte tenta di mostrare, rivendicata su quello pratico, con il che egli tiene conto anche e proprio della finitezza epistemica dell'uomo.

Ciò che Heidegger intende criticare nel tentativo fichtiano di ricostruire la filosofia trascendentale kantiana senza alcuna tendenza ad una ipostatizzazione della cosa in sé, nell'ottica della questione heideggeriana dell'essere è condivisibile³⁶. Heidegger rimprovera in definitiva a Fichte di riguadagnare interamente alla struttura dell'autocostituzione di una soggettività assoluta l'assolutamente altro, ovvero l'ignoto, di fronte al quale Kant sarebbe indietreggiato, ma che tuttavia renderebbe comprensibile il suo pensiero.

È infatti vero che Fichte fa i conti con il fatto che l'intenzionalità non si terrebbe dentro il nulla, come dice la famosa frase di Heidegger tratta dal *Kantbuch*³⁷. Il nulla si rivela però in ultima analisi come momento dell'autodeterminazione dell'io assoluto, la cui autodeterminazione è già sempre l'esclusione di un altro che può essere solo negazione, dal momento che l'io assoluto contiene *ex hypothesi* ogni realtà in sé. Tuttavia questa figura speculativa non implica affatto qualcosa di analogo al togliimento (*Aufhebung*) della finitezza, poiché essa piuttosto rende esplicita una condizione teorica della filosofia trascendentale e con ciò della visione riflessiva della finitezza.

35 Su ciò cfr. il più esauriente M. Gabriel, *Saber y conciencia moral*, in «Ideas y valores», 132 (2006), pp. 75-99.

36 Ciò non significa che Kant abbia ipostatizzato la cosa in sé stessa nel senso di una dottrina dei due mondi. Tuttavia è chiaro che Fichte vorrebbe eliminare con il concetto del non-io tutte le ambiguità del concetto di una cosa in sé.

37 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 72; trad. it. modificata, p. 69: «Solo se il lasciar-oggettivare di... [...] è un tenersi dentro il nulla, l'atto di rappresentazione può far incontrare, invece del nulla, e nell'ambito stesso del nulla, qualcosa che non è il nulla, vale a dire un ente, qualora questo si mostri sul piano empirico».

2. La radicalizzazione fichtiana della finitezza

Secondo Heidegger il nesso di essere e finitezza, che egli pone in rilievo, sfugge del tutto allo sguardo, dato che persino la finitezza può essere compresa come l'autodeterminazione di un assoluto, ovvero, più precisamente, di un infinito. Ed effettivamente proprio a questo aspira Fichte. Con ciò, tuttavia, egli non persegue il togliimento della finitezza. Piuttosto radicalizza la finitezza ancorando ad essa, nello spirito kantiano, la *conditio humana* epistemica. Ugualmente egli confligge ben poco con l'assolutamente altro o l'ignoto che sta a cuore ad Heidegger, come attesta in particolare il concetto del desiderio (*Sehnen*) nel § 10 dei *Principi della scienza della pratica*. Il desiderio viene infatti lì determinato come un «impulso verso qualcosa di interamente sconosciuto, che si manifesta solo mediante un *bisogno* (Bedürfnis), mediante un *dispiacere* (Misbehagen), mediante un *vuoto* (Leere), che cerca soddisfazione e non indica a partire da che cosa»³⁸. Ciò richiama, non a caso, quello che Heidegger ha in mente nelle sue famose analisi della «Cura», «Paura», «Noia». L'importante concetto del desiderio mostra che Fichte persegue tutt'altro che il progetto di riformulare l'intenzionalità della coscienza in direzione dell'io assoluto. Infatti, questa viene tenuta in essere solo grazie al fatto che è proiettata verso qualcosa di completamente ignoto, del quale Fichte in nessun caso afferma che si possa indicare cosa sia. Il desiderio è, in quanto l'indeterminato esser proiettato verso qualcosa, un imprescindibile «presupposto della nostra intenzionalità»³⁹, come ha mostrato Wolfram Högbe. Certo, si può dire che è in definitiva l'io assoluto che, nel desiderare dell'io finito, desidera se stesso. Tuttavia nessun oggetto, e di conseguenza nessun qualcosa cui valga aspirare, potrebbe soddisfare il desiderio come si soddisfa un impulso. L'io assoluto è, piuttosto, il fondamento di un desiderio che non può mai risolversi nel fissare un oggetto definitivo che conduca l'intenzionalità ad un compimento e taciti con ciò la coscienza oggettuale. L'io assoluto è di conseguenza una condizione teorica della filosofia trascendentale, senza però per questo essere qualcosa di determinato che esista in modo accertabile indipendentemente dalla esecuzione teorica del filosofo trascendentale.

Tuttavia con ciò Fichte non pone la finitezza, diciamo, come principio della sua filosofia: «Certo, una finitezza deve essere posta assolutamente, ma tutto il finito è limitato, per via del suo concetto, a opera del suo opposto

38 J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., p. 431; trad. it. cit. p. 324.

39 W. Högbe, *Sehnsucht und Erkenntnis*, in Id., (Hg.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt 1996, p. 59.

e la finitezza assoluta è in sé un concetto autocontraddittorio»⁴⁰. Ciò significa che la finitezza non può essere posta assolutamente, perché essa consiste nel fatto che qualcosa è determinato contro qualcosa. Ciò contro cui la finitezza si determina per essere in generale registrabile come tale, non può tuttavia essere un qualcosa, giacché ogni qualcosa è esattamente finito come tutto il resto e con ciò non è nulla contro cui la finitezza possa determinarsi in generale. L'infinito in quanto controconcetto della finitezza non può pertanto essere nulla che si trovi, per così dire, al di fuori o al di là della portata del finito. Ma ciò significa che l'infinito non può essere nulla di determinato e di conseguenza non può essere un ente. L'infinito, cui Fichte dà il nome di «io assoluto», è piuttosto una semplice condizione teorica, cioè una *ratio cognoscendi*, della filosofia trascendentale, dalla quale, in forza dell'impianto teorico della filosofia trascendentale, segue immediatamente che esso è nel contempo *ratio essendi* di quell'io finito, la cui struttura diventa trasparente alla riflessione nella filosofia trascendentale. Secondo Fichte, senza l'assunzione di un io assoluto la finitezza non potrebbe chiarirsi in se stessa, dal momento che essa è determinata in quanto finita solo mediante il controconcetto di un io assoluto, ovvero di un *intuitus originarius*. La critica heideggeriana secondo cui Fichte avrebbe cancellato la finitezza è di conseguenza sostenibile solo allorquando si conceda che l'autoriflessione del sapere, cioè dell'intenzionalità, conduce tendenzialmente, in ordine alla sua struttura, al misconoscimento della finitezza in generale. Heidegger è dell'avviso che la finitezza, ovvero la gettatezza e la fatticità, non possa essere determinata a partire da un assoluto che si determini nella finitezza stessa, ma nel contempo sia anche trascendente rispetto a questa finitezza. L'essere, che naturalmente Heidegger tende ad individuare nell'ignoto e nel non detto di Kant, è esso stesso eminentemente «finito e unico»⁴¹, come egli instancabilmente ripete soprattutto nei *Beiträge zur Philosophie*.

A ben guardare ciò non può che significare che il misterioso «essere» di Heidegger non è null'altro se non l'esserci e il suo linguaggio, che secondo un detto molto citato è la «casa dell'essere»⁴². L'essere c'è solo come

40 J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, cit., p. 334; trad. it. cit. p. 229.

41 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*, in *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 65, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt 1989, pp. 118, 206, 252, 399, 463, 471; trad. it. di A. Iadicicco e F. Volpi, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, Milano 2007, pp. 137, 214, 133-134, 391, 448, 455-456.

42 M. Heidegger, *Brief über den Humanismus (1946)*, in *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 9, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt 2004, p. 313; trad. it. *Lettera sull'«Umanismo»*, a cura di F. Volpi, Milano 2002, p. 31.

linguaggio, sicché esso non esiste affatto come oggetto a cui poter riferirsi mediante una qualsivoglia espressione linguistica.

L'essere non è dunque un assoluto che si sottrae radicalmente alla presa della finitezza, o che può essere localizzato in una approssimazione infinita, attraverso la quale si rende conoscibile nel suo principio la teleologia dell'agire umano in quanto superamento della differenza tra soggetto e oggetto. L'essere si mostra piuttosto solo allorquando la finitezza si ripiega interamente in se stessa, nella sua solitudine, cioè nella assenza di un garante esterno del senso, che, per il tramite della sua finitezza, assicura il senso della finitezza in quanto tale. In questo contesto è degno di nota che Heidegger successivamente definisca ciò, giusto con una espressione cara a Fichte, come meditazione (*Besinnung*)⁴³. La *Besinnung* tuttavia per Heidegger può consistere solo nell'abbattere speranze metafisiche, il che libera nel contempo un potenziale di critica del tempo, che ha ispirato Heidegger nella meditazione che ha condotto al suo pensiero della tecnica. Nella dottrina della scienza di Fichte Heidegger vede al contrario il tentativo irriflesso della finitezza, di assicurarsi un assoluto, con il che la finitezza deve *ipso facto* indietreggiare dinnanzi a se stessa. Tuttavia questa lettura mi pare sottovalutare ampiamente il potenziale della dottrina della scienza di Fichte, anche e proprio in riferimento alla autoriflessione della finitezza nel senso di Heidegger. Quanto evidenza in merito al fatto che Kant aspira ad una autolimitazione della ragion pura e in questo modo tocca sempre di nuovo un ignoto che è esso stesso completamente inoggettuale e fa emergere ogni oggettualità, e con ciò anzitutto ogni finitezza, Heidegger avrebbe potuto trovarlo *a fortiori* in Fichte. Invece egli rimprovera a tutto l'idealismo postkantiano una tendenza al sistema che culminerebbe nella costruzione hegeliana di un *deus revelans* che tutto disvela, non lasciando nulla se non la pura limpida autotrasparenza dello spirito assoluto⁴⁴. In questo modo la ragione si impossessa, in effetti, della totalità che appare (*erscheint*) essa stessa come progetto attuato dalla ragione.

Ma il tardo Fichte, come il tardo Schelling, si oppone diametralmente a questa impresa. L'autodistruzione della riflessione giunta all'estremo delle

43 La meditazione, così intesa, consiste nel coraggio di porre radicalmente in questione la verità delle proprie presupposizioni e il campo dei propri obiettivi. Cfr. M. Heidegger, *Holzwege* (1935-1946), in *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 5, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt 2003, p. 75; trad. it. *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze 1968, p. 71.

44 Lo stesso Hegel annota al § 465 della sua *Enciclopedia* di Heidelberg «Religione rivelata, anzi manifesta. Tutto fuori dal Dio conchiuso», cit. in H. Schneider, *Hegels Notizen zum absoluten Geist*, in «Hegel-Studien», 9 (1974), p. 26.

sue possibilità, compiuta successivamente da Fichte, rappresenta senz'altro un procedimento cui Heidegger dovrebbe prestare orecchio, come mostra il suo confronto con Schelling. Questa autodistruzione è, tuttavia, già del tutto prefigurata nella *Dottrina della scienza* del 1794, il che si evince proprio dal fatto che la spiegazione teorica della rappresentazione fallisce costitutivamente. Con ciò viene fondato il primato della pratica, che dal canto suo retroagisce sulla costruzione teorica della dottrina della scienza. In tal modo diviene chiaro solo alla fine dell'intero programma che anche il cominciamento dall'io assoluto è dettato dalla visione riflessiva della nostra finitezza. Questa resta invero alle spalle dell'io assoluto, ma proprio perciò deve postularlo per chiarirsi in se stessa, cioè per potersi comprendere come finitezza. L'io assoluto appartiene pertanto alla finitezza stessa e non è un *supremum* trascendente. È al più una semplice condizione teorica della filosofia trascendentale *à la* Fichte, vale a dire il concetto di un principio onnicomprensivo, dal quale dobbiamo distinguerci per potere tematizzare riflessivamente la struttura della nostra finitezza epistemica.

3. Conclusioni

Riassumendo, si può essere certi che la dottrina della scienza, lungo le sue vicissitudini, conserva il proprio intento. La dottrina della scienza si fonda, di conseguenza, riflessivamente nel compimento della sua costruzione. Nel corso della sua costruzione essa si mostra come una continua autoriflessione della finitezza, consistente nel fatto che noi non possiamo risolvere il problema della rappresentazione ricorrendo ad un principio che, per così dire, garantisce una armonia prestabilita di rappresentazione e oggetto. Pertanto Heidegger è nel giusto quando non intende identificare l'io assoluto con Dio. In ciò egli vede chiaramente che l'io assoluto non è un oggetto, ma un compimento che in ultima analisi è la forma del compimento della dottrina della scienza, vale a dire il suo movente teorico⁴⁵. Di conseguenza l'io assoluto esiste tanto poco al di fuori della sua rappresentazione in quanto sapere finito, quanto poco l'essere di Heidegger esiste indipendentemente dal linguaggio dell'esserci. Perciò non si può accusare l'intento fondativo sistematico di Fichte di reificazione dell'io assoluto, ovvero del tentativo di spacciare l'io finito per assoluto. La dottrina della scienza fichtiana si può comprendere, piuttosto, come una topografia della finitezza, che si spiega attraverso se stessa ed esplica le condizioni necessarie che vanno di pari passo con il fatto

45 Cfr. M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, cit., pp. 103 e 111.

che il finito resta alle spalle dell'assoluto, il quale è presente nel finito solo come presupposto necessario alla spiegazione della finitezza in quanto tale. Ciò significa che Fichte deve essere assolto dall'accusa pregiudiziale di avere offuscato, o addirittura negato, la finitezza a favore dell'io assoluto. Fichte deve piuttosto essere considerato come un pensatore radicale della finitezza, con il che egli si pone consapevolmente al seguito di Kant.

Invero Heidegger tende ad una prospettiva sulla finitezza nella quale si fa valere come fatto fondamentale la situazione emotiva (*Befindlichkeit*) dell'esserci e non la sua intenzionalità. Tuttavia l'intento di Fichte è compatibile anche con questo, come è reso evidente dalla sua fondazione dell'intenzionalità nella dimensione pratica. «Cura» e «desiderio» sono sicuramente molto meno distanti tra loro di quanto non vorrebbe credere Heidegger, il quale, per la verità, trascura nella sua discussione critica la parte pratica della dottrina della scienza fichtiana. Quel che resta è il sonoro rimprovero rivolto a Fichte di avere trasformato l'io finito in assoluto, e in tal modo di aver passato sotto silenzio un segreto al quale Kant con una certa onestà avrebbe fatto riferimento, e sulle cui tracce si trova Heidegger. Questo rimprovero presuppone tuttavia già il pensiero heideggeriano dell'essere e non può essere sviluppato come problema propriamente fichtiano.

Il caso di Fichte è del resto incomparabilmente più complesso di quanto non lo presenti Heidegger. La svolta, resa esplicita dal tardo Fichte, in direzione del non conoscibile (*Unwifßbar*) e il suo continuo declassamento scettico della conoscenza oggettiva dovrebbero, comunque, poter servire da segnale per non trattare Fichte come un Hegel *avant la lettre*, e non imputargli la tendenza ad un sistema assoluto, nel quale la soggettività assoluta si sa come unità che abbraccia ogni contenuto. Tutto il finito attesta infatti, come dice Fichte nella *Dottrina della scienza* del 1804, uno «hiatus irrationalis»⁴⁶ fra sé e l'unità originaria. Senza questo iato il finito in quanto tale non sarebbe accessibile a se stesso. Nel tardo Heidegger ciò si trasforma di nuovo in un «ultimo dio» o addirittura in «dei», senza il cui sottrarsi non sarebbe possibile il Sé. Se ciò faccia intravedere, molto più che nell'idealismo fichtiano, una criticabile tendenza alla reificazione mitologica, non può essere discusso in questa sede per la buona ragione che ciò presupporrebbe un esteso confronto con la svolta heideggeriana.

(Traduzione di Angelo Cicatello)

46 J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre* (1804), in *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*, hrsg. v. d. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften, Bd. II.8: *Nachgelassene Schriften*, hrsg. v. R. Lauth, Stuttgart/Bad Cannstatt 1969, p. 248; trad. it. cit. p. 894.

PASQUALE TURRISI

FINITEZZA E SOGGETTIVITÀ DELL'ESSERE

Heidegger interprete di Hegel

Nell'ambito della complessa questione legata ai temi della soggettività e dell'autocoscienza, un episodio della *Auseinandersetzung* heideggeriana con Hegel riveste un ruolo decisivo per la profondità di risvolti speculativi e direttrici ermeneutiche che è in grado di aprire. Ed è lo stesso Heidegger, nella *Vorlesung* sulla *Fenomenologia dello spirito* del WS 1930-31, a fissare puntualmente i termini di quella che, a prima vista, sembrerebbe una *Verwandschaft* teorica del tutto inaspettata e difficilmente sostenibile, data la più volte riaffermata «incolmabile differenza (*unüberbrückbarer Unterschied*)»¹, con un nodo cruciale del pensiero di Hegel:

La *problematica della finitezza* è certamente ciò tramite cui cerchiamo di *incontrarci* con Hegel verso le prime ed estreme necessità di fatto (*sachlich*) della filosofia; [...] noi cerchiamo, in un confronto con la *sua* problematica dell'infinità, di creare, a partire dalla nostra interrogazione sulla finitezza, *quella* parentela (*Verwandschaft*) necessaria per portare alla luce lo spirito della sua filosofia².

Che non si tratti soltanto di un confronto qualunque, ma semmai di una vera e propria «disputa» (*Kampf*), è ancora una volta lo stesso Heidegger a puntualizzarlo in una lettera a Elisabeth Blochmann datata 20 Settembre 1930, in cui il riferimento è precisamente all'inizio del corso sulla *Phänomenologie* previsto per il semestre invernale:

Non so ancora come dirimere questa disputa (*Kampf*); in ogni caso è un'occasione per imparare qualcosa di essenziale (*Wesentliches zu lernen*)³.

- 1 M. Heidegger, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag «Zeit und Sein»*, in Id., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1998, p. 53; trad. it. di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Napoli 1980, p. 153.
- 2 M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, in HGA, Bd. 32, hrsg. von I. Görland, Frankfurt 1980, p. 55; trad. it. *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, trad. di S. Caianiello, Napoli 2000, p. 74 (leggermente modificata).
- 3 M. Heidegger – E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, hrsg. von J. W. Storck, Marbach 1990, p. 30; trad. it. *Carteggio*, a cura di R. Brosutti, Genova 1991, p. 67 (leggermente modificata).

Cogliere l'«occasione per imparare qualcosa di essenziale» si convertirà, dunque, in una disputa con Hegel che, anticipando lo sviluppo delle argomentazioni proposte nella *Vorlesung* del WS 1930-31, può essere così esplicitata: pur riconoscendo nell'andare oltre sé del finito un nitido vincolo di parentela con le proprie posizioni, Heidegger nello stesso tempo fa perno su tale vincolo per contestare la risoluzione hegeliana del finito nell'infinità. L'impresa, quindi, si concentrerebbe nel mettere in scacco Hegel sfruttando appieno il percorso teorico da lui stesso tracciato; metterlo in scacco puntando l'indice su un tratto di questo percorso – l'approdo all'infinità come verità del finito – che, perdendo di mira proprio lo statuto della finitezza, tradisce in qualche modo se stesso.

Due sono sostanzialmente gli obiettivi che Heidegger, nel costruire un tale impianto teorico, intende raggiungere: chiudere la partita con Hegel e, nel contempo, sferrare un attacco senza appello alle fondamenta, per l'autore di Meßkirch comunque non riconducibili esclusivamente alla modernità, di qualsivoglia «metafisica della soggettività».

La questione, però, non è affatto così lineare come potrebbe apparire. Heidegger conosce benissimo quali e quante insidie si celino quando si ha la ventura di imbattersi in uno «scomodo» compagno di viaggio come Hegel.

1. *La Unendlichkeit hegeliana come «verhüllte Transzendenz»*

Se ci volessimo, infatti, abbandonare in qualche modo a delle facili conclusioni, e Heidegger sembrerebbe repentinamente avvertirci su questo punto, non avremmo dovuto neanche dare inizio a una disputa che pare essere del tutto priva delle sue stesse premesse: in concreto, non sarebbero soddisfatte le condizioni che permettono ai suoi protagonisti di dirsi reciprocamente qualcosa⁴. Infinità e finitezza parrebbero quindi collocarsi, e a ragione, su due piani difficilmente conciliabili, al punto da ammettere la riduzione dell'avversario al silenzio come unica possibile parola di un tale confronto. Tanto più, poi, se infinità e finitezza non vengono ridotte a «due legni diversi da strofinare l'uno contro l'altro, o lanciando i quali esibirsi in una vuota acrobazia verbale», ma di converso sono capaci di *dirci* qualcosa, «solo nella misura in cui esse creano il loro significato a partire dalla

4 Per una trattazione più ampia di questo tema cfr. G. Nicolaci, *Soggettività e finitezza dell'essere fra Heidegger e Hegel*, in «Giornale di Metafisica», 25 (2003), p. 336.

domanda portante e fondamentale della filosofia, *la domanda sull'essere*⁵. Il piano della disputa, per effetto immediato dell'ancoraggio al cuore stesso della *Seinsfrage*, si fa più aspro e riluttante per struttura a qualsiasi compromesso. E in effetti, al cospetto di una finitezza pensata da Heidegger come «intima necessità dell'essere stesso – non solo del nostro, umano»⁶, non si intravedrebbe nemmeno la plausibilità di uno spazio d'interazione con le posizioni hegeliane. Anzi, Hegel sembrerebbe porsi definitivamente agli antipodi del progetto filosofico heideggeriano: l'assolutezza del sapere non accorderebbe alcun posto alla finitezza, bandendo altresì con forza da sé il sapere finito, colpevole di essere irretito nella sua relatività, e assegnando all'infinità l'onere di costituire il tratto specifico dell'assoluto.

È lo stesso Heidegger che, intercettando i termini di una difficoltà tutta interna alla stessa posizione della sua *Auseinandersetzung* con Hegel, fuga ogni dubbio a proposito e propone un chiarimento, figlio già di un atto ermeneutico ben preciso:

Ma – si vorrebbe dire – il confronto con Hegel così impostato è forse un problema superfluo? Egli ha ben cacciato la finitezza dalla filosofia, nel senso cioè che l'ha *tolta*, oltrepassata *ponendola nel suo giusto posto*. Certo; resta solo la domanda se *la finitezza*, determinante quale essa era nella filosofia prima di Hegel, fosse davvero *la finitezza originaria e realmente posta* nella filosofia o se fosse solo un problema occasionale, trascinato per forza d'inerzia. È da vedere se proprio *la stessa infinità di Hegel* non sia scaturita da questa finitezza *occasionale* per consumarla retroattivamente⁷.

Fugare ogni dubbio sulla sostenibilità di una tale disputa con Hegel assume, sul versante heideggeriano, il significato di acuire senza nessuna possibilità di ritorno i termini della disputa stessa. L'ipotesi interpretativa di Heidegger, infatti, è la seguente: il confronto sarebbe «un problema superfluo», in forza del fatto che Hegel è il pensatore che «ha ben cacciato la finitezza dalla filosofia nel senso cioè che l'ha tolta, oltrepassata *ponendola nel suo giusto posto*», a patto che davvero la finitezza da Hegel sorpassata, e che è qui in questione, sia la «*finitezza originaria e realmente posta* nella filosofia». Se così però non fosse, se la finitezza contro cui Hegel esercita la propria mossa dell'*oltrepassamento* non fosse quella finitezza che è un'«intima necessità dell'essere stesso», ma un «problema occasionale»

5 M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 55 (trad. it. cit. p. 74).

6 Ivi, p. 56 (trad. it. cit. p. 75).

7 Ivi, p. 55 (trad. it. cit. p. 74).

ricevuto in eredità dalla tradizione precedente, ovvero – come afferma Heidegger – «se proprio la stessa *infinità di Hegel* non sia scaturita da questa finitezza *occasionale* per consumarla retroattivamente», allora il confronto con Hegel non sarebbe

[...] *contro* di lui, una difesa della finitezza *da lui oltrepassata*, ma un confronto con lui, cioè con *ciò* che egli ha oltrepassato e su *come* l'ha oltrepassato⁸.

Lo scenario del contendere, com'è evidente, ruota interamente attorno al «come» dell'operazione hegeliana dell'*oltrepassamento* del finito. E lo fa, di fatto, assottigliando sensibilmente lo spessore della distanza che sin dall'inizio dovrebbe separare le posizioni in gioco: perché, a ben guardare, la tesi critica di fondo dell'intera *Vorlesung* suonerebbe nei termini per cui proprio la finitezza «*originaria e realmente posta* nella filosofia» sarebbe ciò che Hegel, in un senso al di là dalle sue stesse intenzioni, nel tratto dell'«assolvenza» (*Absolvenz*) – termine coniato dallo stesso Heidegger per caratterizzare la mossa hegeliana dell'*oltrepassamento* del finito –, avrebbe pensato come infinità⁹. In altri termini, la struttura dell'infinità in Hegel si lascerebbe ricomprendere sotto il segno di quella finitezza individuata da Heidegger alla fine degli anni Venti – vedi *Was ist Metaphysik?* – nel vincolo che nel *Dasein* lega *Transzendenz* e *Nichts*. Se la difficoltà all'inizio sembrava essere quella di rinvenire lo spazio di un possibile confronto tra le tesi in gioco, data la loro apparente incompatibilità, la difficoltà adesso sembra, di contro, raccogliersi per intero in un troppo marcato apparentamento tra di esse. Il distanziarsi da Hegel, in questo senso, si convertirebbe di fatto in un paradossale avvicinamento alle sue posizioni.

Ora, se un elemento è emerso con forza dall'intelaiatura stessa del discorso heideggeriano questo è, senza dubbio, la volontà di non sottrarsi al rischio di una scomoda *Verwandschaft* teorica con la mossa dell'*oltrepassamento* hegeliano del finito. Anziché scansarla, infatti, Heidegger intende affrontarla a viso aperto, lanciando sul piano della *Auseinandersetzung* tutto il peso di un punto d'*incontro* ben delineato con la posizione hegeliana:

La comprensione dell'essere è, possiamo anche dire, *assolvente*, e l'assolvente è l'assoluto? Oppure ciò che Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito*, espone come l'assolvenza (*Absolvenz*), è solo la trascendenza dissimulata

8 Ivi, p. 56 (trad. it. cit. p. 74).

9 Riguardo al tema trattato, fondamentali risultano il già citato contributo di G. Nicolaci, *Soggettività e finitezza dell'essere fra Heidegger e Hegel* e il volume di L. Samonà, *Heidegger. Dialettica e svolta*, Palermo 1990.

(*verhüllte Transzendenz*), cioè la finitezza? Il nostro confronto è posto in questo incrocio di finitezza e infinità, un incrocio (*Kreuzweg*), non un contrapporsi di due punti di vista¹⁰.

In realtà, siamo di fronte a una materia del contendere a dir poco scottante. Il dubbio radicale che s'insinua nell'interrogativo heideggeriano innescava le ragioni di ciò che, a mio parere, si configura come un vero e proprio *cortocircuito* nel suo stesso *Denkweg*. In questa direzione, la figura del *Kreuzweg* si presta perfettamente a descrivere l'ammissione di un medesimo *humus* speculativo all'interno dei cui confini Heidegger, suo malgrado, condivide «qualcosa di essenziale» con Hegel. Certo, si tratta pur sempre di un punto di tangenza solo momentaneo; l'ottica del repentino districarsi dalla convergenza con la posizione hegeliana, però, non ci riconsegna per ciò stesso un contesto di più facile lettura. Anzi, se possibile, quest'ultimo si carica ancor più d'inaspettate asperità.

Se realmente il modo hegeliano dell'*oltrepassamento* del finito (l'assolvenza) può essere ricompreso sotto l'impronta della finitezza heideggeriana, anche se *verhüllte*, allora proprio in ragione di ciò occorre rimarcare con forza – come d'altronde fa Heidegger stesso – che qui «ne va del problema dell'*infinità*». E ne va in ragione della sua capacità di tener fermo, acuendolo sino all'estremo, il punto d'*incontro* tra Heidegger e Hegel. L'effetto che ne deriva è, nelle sue conseguenze, spiazzante. Heidegger è – per così dire – a tal punto un brillante maestro – si ricordi sempre che il testo della *Vorlesung* è dedicato all'esegesi dei nuclei speculativi portanti della *Phänomenologie des Geistes* –, che nel ritmo della sua fatica ermeneutica riesce, grazie a un'eccezionale profondità di lettura, a far dileguare le proprie tracce d'interprete. L'impressione che se ne ricava, infatti, è quella di una reale difficoltà di distinguere il confine che separa le posizioni dei due autori. Sventure di un esegeta raffinato, e forse troppo votato al proprio compito, al cospetto di uno dei testi più impegnativi della tradizione filosofica? Oppure, contrazione di un *debito* probabilmente eccessivamente oneroso nei confronti di una decisiva – per ammissione dello stesso Heidegger – struttura teorica del pensiero hegeliano? Non è tanto la via di un *aut-aut* che qui, a mio parere, deve essere intrapresa. Piuttosto, la sfida consiste nel tenere insieme le fila di un'alternativa a prima vista radicale, con l'avvertenza comunque di non svilirne in alcun modo la complessità. Sondare il terreno entro cui si muove la concezione heideggeriana della finitezza sarà, a questo proposito, di notevole aiuto.

10 M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 92 (trad. it. cit. p. 107).

Ciò che per Heidegger contraddistingue il finito – seguendo la traccia di argomentazioni già ampiamente sviluppate altrove¹¹ – è l'essere situato per essenza oltre la propria *fine*, oltre il proprio *limite*. Ma è di un particolare essere-*oltre* che si tratta: la parabola di tale movimento, infatti, non è destinata a *finire* in un altro *finito*, non si deve cioè raggiungere un altro *limite* nel quale il *finito finisca*. Il pericolo della *cattiva infinità* di hegeliana memoria sembrerebbe, tra le righe, mettere in guardia lo stesso Heidegger; e l'accento posto in *Essere e tempo* sulla differenza tra «essere-alla-fine» (*Zu-Ende-sein*) e «essere per la fine» (*Sein zum Ende*)¹² ne è chiara testimonianza. L'operazione heideggeriana, invece, è interamente giocata nel tentativo di pensare in un certo senso l'*in-finito*, il *non-finito*, radicalmente il *non* in cui si trattiene il *Dasein*: un *non* che, essendo più originario del *limite* che circoscrive l'ente, si pone come l'atto del *de-limitare* il *limite* stesso e per ciò stesso di superarlo; un superare, però, che non è altro che un riposizionare il *limite*, il *non* in uno spazio, se si vuole in un'*apertura*, all'interno della quale potersi manifestare come tale¹³. Ed è proprio in questa strettoia speculativa che «ne va del problema dell'*infinità*»; il confronto con il dettato hegeliano, posti in questi termini la questione, risulta in un certo senso per Heidegger un filtro necessario tramite il quale guadagnare la forza delle proprie posizioni:

Ne va del problema dell'*infinità*. Ma come può l'*in-finità* (*Un-endlichkeit*) farsi problema più radicale se non col farsi problema della finitezza, e cioè farsi insieme il *non* e il *nullo*, in cui il non-finito, seppur mai, deve venire a verità (*daß die Endlichkeit Problem wird, d.h. zugleich das Nicht und das Nichtige, in dem Nicht-Endliche, wenn schon, zur Wahrheit kommen soll*)¹⁴.

11 Per una più ampia trattazione del tema mi permetto di rimandare al mio *Morte, finitezza, negatività. Movenze hegeliane nel pensiero di Heidegger*, in «Giornale di Metafisica», 31 (2009), pp. 97-114.

12 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001, p. 245; trad. it. di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, Milano 2005, pp. 294-295: «L'Esserci, allo stesso modo che, fintanto che è, è già costantemente il suo non-ancora, è anche già sempre la sua fine (*sein Ende*). Il finire proprio della morte non significa un essere alla fine dell'Esserci, ma un *essere-per-la-fine* (*Sein zum Ende*) da parte di questo ente. La morte è un modo di essere che l'Esserci assume non appena è».

13 Cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Hermann, Frankfurt 2004, p. 120; trad. it. di F. Volpi, in *Segnavia*, Milano 2002, p. 75 (parzialmente modificata): «[...] l'essere stesso è per essenza finito (*endlich*) e si rivela soltanto nella trascendenza dell'esserci mantenuto fuori nel nulla (*nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Dasein*)».

14 M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 55 (trad. it. cit. p. 74).

In effetti, a un'attenta lettura di questo passo, Heidegger sembrerebbe avvertirci che le coordinate teoriche a partire dalle quali pensa il concetto di finitezza siano le stesse utilizzate da Hegel nell'articolare il problema dell'infinità. Ma, allora, se davvero la finitezza, la verità del finito è il tenersi *fermo* nel tratto *negativo* dell'esser-*oltre*, dove l'andare del finito oltre il proprio *limite* non coincide con il suo cadere fuori di sé, ma piuttosto con lo star *dentro* al proprio *limite*, non stiamo allora forse percorrendo sentieri già battuti da Hegel? Non è questo, infatti, il cuore del passaggio speculativo in forza del quale Hegel approda all'infinità come verità del finito? L'avvertenza heideggeriana in merito a possibili fraintendimenti del senso di questa operazione teorica, decisiva per le sorti dell'analisi hegeliana del finito è, a ben vedere, inequivocabile:

Appartiene all'essenza dell'infinità questo ri-volgimento (*Rückwendung*) del determinato in se stesso; per nulla affatto l'andar oltre verso un altro fuori di sé¹⁵.

Ma cosa resta, giunti a questo punto, della posizione heideggeriana? O meglio: se ormai si presenta come un dato acquisito, che guadagnare da parte di Heidegger una propria concezione della finitezza del *Dasein*, una finitezza che è in primo luogo dell'essere stesso, corrisponda al compito critico di riattraversare radicalmente le dinamiche dell'infinità hegeliana; se ormai, proprio in questa ottica, sembra chiarirsi la dichiarazione heideggeriana, di per sé estremamente problematica, che si spinge sino al punto di porre come medesima la questione «se l'essere sia finito nella sua essenza» e, l'altra, se «l'infinità del sapere assoluto determini la verità dell'essere»¹⁶; allora, dove stanare il punto della discordia? Dove fissare il divergere dei due percorsi di pensiero, dallo stesso Heidegger disegnati nella forma del *Kreuzweg* come aventi un sostanziale punto d'*incontro*? Le ragioni dell'accordo, infatti, sembrano prevalere, a buon diritto, su quelle della discordia.

La soluzione, a mio parere, consiste nel testare fino a che punto la dialettica, che si pone come motore stesso della mossa hegeliana dell'*oltrepassamento* del finito, impedisca per Heidegger di articolare la struttura essenziale della finitezza: il tratto *negativo* dell'essere-*oltre*, la *trascendenza* appunto.

Due, a mio parere, saranno i percorsi che da qui in avanti dovranno essere intrapresi. Seguire passo dopo passo la vicenda dell'analisi hegeliana del finito seppur necessario, non sarà da solo sufficiente. Si dovrà, infatti,

15 Ivi, p. 111 (trad. it. cit. p. 123).

16 Ivi, p. 106 (trad. it. cit. p. 119).

cogliere nel contempo le ragioni che spingono Heidegger a individuare nella dialettica il momento teorico cruciale capace di disinnescare il tratto *negativo* dell'esser-oltre, della *trascendenza* nel movimento «assolutorio» proprio dell'*infinità* hegeliana. Ciò che alla fine dovrà tornare in chiaro, *se riesce l'impresa* heideggeriana di «dirimere la disputa» innescata con il pensiero hegeliano intorno alla *Endlichkeit des Seins*, è la consistenza di una «apparente identità» (*Anschein einer Identität*) con Hegel, dichiarata da Heidegger stesso su questo punto cruciale del proprio *Denkweg* ancora nel *Protocollo seminariale* a *Zeit und Sein* risalente al 1962. Identità che appunto perché *apparente* deve risolversi, *se riesce l'impresa* heideggeriana, in un'«*incolmabile differenza*» (*unüberbrückbarer Unterschied*) da Hegel:

Partendo dalla conferenza – dove si mostra che l'essere è appropriato nell'evento ad-propriante (*im Ereignis ereignet*) – si potrebbe essere tentati di comparare l'evento ad-propriante, come l'ultimo e il più alto, con l'Assoluto di Hegel. Ma dietro quest'apparente identità (*Anschein von Identität*) si dovrebbe di rimando chiedere: come si rapporta in Hegel l'uomo all'Assoluto? E: di che genere è il rapporto dell'uomo all'evento ad-propriante (*zum Ereignis*)? Qui si mostrerebbe un'incolmabile differenza (*unüberbrückbarer Unterschied*). In quanto per Hegel l'uomo è il luogo del pervenire-a-se-stesso (*des Zu-sich-selbst-kommens*) dell'Assoluto, e per questa via la finitezza dell'uomo è «tolta» (*führt das zur Aufhebung*). In Heidegger, al contrario, è appunto la finitezza ad essere resa visibile – e non solo quella dell'uomo, ma anche quella dell'*Ereignis* stesso¹⁷.

Sebbene misurato sulla distanza di un arco temporale di trenta anni, dove nel segno di una continuità di pensiero il tema dell'*Ereignis* risponde a un ulteriore scavo delle dinamiche proprie della finitezza dell'essere, il piano del contendere con Hegel appare sempre ben presente e per Heidegger drammaticamente attuale.

2. La dialettica come *Ausweg* onto-teologico

Le ragioni che impediscono a Hegel, nell'ambito dell'interpretazione heideggeriana, di cogliere la finitezza dell'essere sarebbero da ascrivere senza appello e interamente all'impianto onto-teo-logico che informerebbe, sin nella sua più profonda radice, il sistema hegeliano. In realtà, *la*

17 M. Heidegger, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag «Zeit und Sein»*, cit., p. 53 (trad. it. cit. p. 160).

costituzione onto-teo-logica della metafisica – tra l'altro titolo di un testo heideggeriano tratto da una *Seminariübung* sulla hegeliana *Wissenschaft der Logik* tenuto nel W/S 1956-1957¹⁸ – troverebbe precisamente nel sistema hegeliano il suo pieno «compimento» (*Vollendung*).

In ragione di una traiettoria speculativa che si risolve nell'identificazione dell'Assoluto con l'in-finitezza dell'ente o, che è lo stesso, con l'ente infinito, Hegel chiuderebbe in sé le sorti di una vicenda di pensiero plurimillennaria e, di fatto, sbarrerebbe definitivamente la strada a qualsiasi possibile accesso alla finitezza originaria di cui è *wesentlich* affetto l'essere. Ora, quali sono i termini di un'operazione teorica, *metafisica* nel suo senso più stringente, che per struttura si dimostra incapace di pensare la finitezza dell'essere? Cosa, detto in altri termini, andrebbe perduto nel momento in cui, anziché riuscire a tenersi fermi nel tratto *negativo* dell'esser-oltre, della *trascendenza finita* dell'essere, si approdi, di converso, ad una concezione onto-teo-logica dell'essere?

Andiamo con ordine. Nell'alveo di una concezione onto-teo-logica dell'essere, l'Assoluto hegeliano – prendendo spunto dalle riflessioni proposte da Heidegger nel saggio *Hegels Begriff der Erfahrung* (1942/43-50) – si pone come quell'ente in-finito, quel *sumмум ens* che, in forza del tratto dell'autoriferirsi rappresentativo a esso strutturale, porta a termine la riduzione – nel seno di una «riduzione» che è già stata greca per Heidegger – dell'essere dell'ente all'*entità* dell'ente, alla *Seiendheit des Seienden*. Traendo, in questo senso, le conseguenze di una tradizione di pensiero che aveva differenziato l'essere dall'ente in quanto «ciò che è più universale di tutto, *to koinotaton*, il genere (*genus*) supremo, il più «generale»»¹⁹, Hegel avrebbe saldato definitivamente le sorti della *Seinsfrage* alla posizione di un ente incondizionato, capace di raccogliere in sé l'*entità* dell'ente,

18 M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in Id., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, pp. 31-67; trad. it. di U. M. Ugazio, *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*, in «Aut-aut», nn. 187-188 (1982), pp. 17-37. Sul testo cfr. L. Lugarini, *Heidegger e la Logica hegeliana*, in «Il Pensiero», 2 (1999), pp. 7-34 (adesso pubblicato all'interno del recente volume dello stesso autore dal titolo *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, Milano 2005, pp. 159-205); A. Peperzak, *Einige Fragen zum Thema «Hegel und Heidegger»*, in *Heideggers These vom ende der Philosophie*, Verhandlungen des Leidener Heideggers Symposium (April 1984), hrsg. von M. F. Fresco, R. J. A. Van Dijk, H. W. P. Vijgeboom, Bonn 1989, pp. 49-74; L. Samonà, *Dialettica e metafisica: prospettiva su Hegel e Aristotele*, Palermo 1988, pp. 170-183; M. Vespa, *Heidegger e Hegel*, Padova 2000, pp. 202-207.

19 M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. II, p. 211; trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano 1994, p. 707.

ovvero di raccoglierla in quel carattere a esso immanente, definito da Heidegger come «*Subjectität*»²⁰. In questa ottica, che nella lettura di Heidegger compie per intero le vicende della soggettività moderna, l'essere è compreso come l'in-finitezza dell'ente o come l'ente infinito, come l'Assoluto che, assolvendosi «da ogni legame unilaterale agli oggetti», toglie e nega, nell'«autocertezza incondizionata» del rappresentare sé, il proprio essere limitato²¹. In tal modo, si assisterebbe – secondo il gergo heideggeriano – al determinarsi di una «differenziazione dell'essere nei confronti dell'ente» (*Unterscheidung des Seins gegen das Seiende*), all'interno della quale, però, «non viene detto nulla sul contenuto essenziale (*inhältliche Wesen*) dell'essere»²². La metafisica, e di conseguenza la filosofia hegeliana in quanto *Vollendung der Metaphysik*, non riuscirebbe, in altri termini, nell'impresa di cogliere la separazione, la differenziazione dell'essere dall'ente; e questo grazie a un'operazione teorica che ridurrebbe il piano della *differenza* a una semplice contrapposizione – per ciò stesso *ontica* e *rappresentativa* – tra essere ed ente. Per questa via, ammonisce Heidegger, la *differenza* non è compresa *in quanto tale*, ma a partire dai termini che essa stessa mette in relazione.

È in questione un passaggio teorico che, nella misura in cui ancora la *Seinsfrage* alla dinamica della coscienza rappresentativa – un punto di non ritorno questo nell'interpretazione heideggeriana del pensiero hegeliano e della modernità *in toto* –, consegna la possibilità stessa di pensare l'essere a uno strettissimo vincolo all'ente. La presa di posizione heideggeriana in merito all'incapacità del pensiero metafisico di pensare l'essere come *differenza in quanto tale*, come *in se stesso finito* mira, appunto, a mettere allo scoperto una simile struttura teorica²³: l'emergere, nella differenza che

20 Cfr. M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in Id., *Holzwege*, Frankfurt 1972, p. 133-134; trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze 1999, p. 132.

21 Ivi, p. 125; trad. it. cit. p. 123: «Nell'assolvimento della sua potenza assolutoria l'autocertezza del rappresentare accede alla sicurezza, e cioè, per essa, alla libertà della sua essenza. Essa si assolve da ogni legame unilaterale agli oggetti e dalla semplice rappresentazione di essi. L'autocertezza incondizionata è così l'assoluzione di se stessa. L'unità di potenza assolutoria (affrancamento dalla relazione), assolvimento (completezza dell'affrancamento) e assoluzione (dichiarazione di assoluzione) caratterizzano l'assolutezza dell'Assoluto. Tutti questi momenti dell'assolutezza hanno il carattere della rappresentazione. In essi si attua la parusia dell'Assoluto. Il Vero, nel senso dell'autocertezza incondizionata, è il solo assoluto. L'assolutezza suddetta dell'autorappresentazione è il solo vero».

22 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 211; trad. it. parzialmente modificata, p. 707.

23 Si tratta – com'è noto – di una posizione che Heidegger estende nella sua interezza all'intera tradizione del pensiero occidentale. Non mi è possibile, in questa sede,

la metafisica stabilisce tra essere ed ente, della necessità onto-teo-logica di cogliere l'essere come il *theos*, il *summum ens*; ridurre, in ultima istanza, la *Seinsfrage* a una mera questione *ontica*, dal momento che si guarda sì all'essere dell'ente, ma esclusivamente nell'ottica dell'ente²⁴. Ora, Heidegger, lungi dall'essere tentato dal rinnegare il riferimento *ontico* come elemento vitale per le sorti stesse della *Seinsfrage*, persegue di fatto un altro bersaglio teorico: l'impossibilità di confinare l'essere, nello spazio del suo «inevitabile» rapporto all'ente, al ruolo di semplice termine contrapposto all'ente stesso. Il vincolo che lega essere ed ente nella loro differenza resta tale, a patto che al suo interno si conservi un tratto dell'essere stesso che resista alla piena inclusione nel piano del rapporto: si tratta di quel *sottrarsi iniziale* dell'essere, che lascia essere l'ente proprio nel momento in cui rimane escluso dal piano della differenza che istituisce, ponendosi in tal modo come *differente* in senso radicale. Una «distizione iniziale» (*anfängliche Unterscheidung*)²⁵, quindi, che non arriva in seconda battuta rispetto a una unità di essere ed ente in qualche modo già data in precedenza; ma una *differenza* che è il restare escluso, *all'inizio*, dell'essere dal piano del rapporto all'ente che da esso prende forma. Sono questi i termini entro i quali, a ben vedere, vale l'affermazione che vuole la metafisica interrogarsi esclusivamente sull'ente *in quanto* ente, rimanere presso l'ente e non essere in condizione di volgersi all'essere *in quanto* essere²⁶. Qui si annida l'incapacità strutturale del pensiero metafisico di porre la domanda intorno alla *Wahrheit des Seins*, e il conseguente «continuo scambio» (*durchgängige Verwechslung*) tra essere ed ente che caratterizza i suoi asserti²⁷:

ripercorrere tale proposta nelle sue varie fasi e in tutte le difficoltà che presenta. Sul tema cfr. AA.VV., *Heidegger e la metafisica*, a cura di M. Ruggenini, Genova 1991.

- 24 L. Samonà, *Heidegger. Dialettica e svolta*, cit., p. 15, a proposito di questo passaggio teorico precisa, a ragione a nostro avviso, che, nel suo essere espressione compiuta di un tale impianto onto-teo-logico, la filosofia di Hegel «fallirebbe dunque proprio nello sforzo di concepire l'assolutezza dell'Assoluto».
- 25 M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 488-489; trad. it. modificata, p. 937: «Ma la differenziazione iniziale non è un atto che cade (*einfällt*) sul già presente inseparato (*über das vorliegende Ungeschiedene*) di essere ed ente e in esso, ma la differenziazione è inizialmente l'essente dell'essere stesso (*das Wesende des Seins selbst*), il cui iniziale (*Anfängnis*) è l'*Ereignis*».
- 26 M. Heidegger, *Einleitung zu: «Was ist Metaphysik?»*, in Id., *Wegmarken*, cit., p. 366; trad. it. leggermente modificata, p. 318: «Poiché la metafisica interroga (*befragt*) l'ente in quanto ente (*das Seiende als das Seiende*), rimane presso l'ente e non si volge all'essere in quanto essere (*kehrt sich nicht an das Sein als Sein*)».
- 27 Ivi, p. 370; trad. it. cit. p. 322: «Gli asserti della metafisica, dal suo inizio sin al suo compimento, si muovono tutti, stranamente, in un continuo scambio (*in einer*

In effetti, la metafisica non risponde mai alla domanda della verità dell'essere (*die Metaphysik antwortet nirgends auf die Frage nach der Wahrheit des Seins*), semplicemente perché non fa mai questa domanda. Non domanda, perché pensa l'essere solo rappresentandosi l'ente in quanto ente. Nomina l'essere e si riferisce all'ente in quanto ente²⁸.

Heidegger denuncia, in ultima istanza, l'incapacità strutturale del pensiero metafisico tradizionale di trovare un accesso autentico alla *Seinsfrage*. L'impostazione onto-teo-logica della metafisica mancherebbe degli strumenti adeguati, affinché l'essere possa essere colto nella sua *verità*, ovvero nella sua *finitezza* e *negatività*. Tuttavia, la questione sul versante heideggeriano non si pone semplicisticamente nei termini di un rifiuto *tout court* delle strategie metafisiche. In diversi luoghi testuali, infatti, Heidegger ribadisce la centralità di aprire un confronto, appunto, sulle strategie, sul metodo attraverso cui la metafisica realizza il proprio progetto filosofico. La sfida consiste, piuttosto, nell'individuare in tali strategie, che hanno comunque saputo discernere la totalità degli elementi in cui si articola la *Seinsfrage*, un *passaggio* – per così dire – «improprio», poiché fallisce il compito che gli è stato assegnato, tradendo così se stesso e le premesse da cui deriva.

Ritornando a Hegel, è chiaro che se di una strategia, di un metodo si fa questione, è allora in gioco il ruolo della dialettica. E si tratta di un ruolo di primissimo piano. Heidegger, infatti, attribuisce alla dialettica hegeliana il merito di porre la necessità di un «rivolgimento» (*Umkehrung*) – termine di precisa derivazione hegeliana –, di un'inversione radicale del pensare nei confronti della doppia connessione che vincola essere ed ente, ossia nei confronti del «rapporto dell'essere all'ente in quanto rapporto dell'ente all'essere (*das Verhältnis des Seins zum Seienden als das Verhältnis des Seienden zum Sein*)»²⁹. Hegel, però, «farebbe uso» sì di tale *Verhältnis*, ma «senza mai pensarlo propriamente (*ohne es jemals eigens zu denken*)»³⁰. La dialettica sarebbe, insomma, capace di aprire l'ambito in cui l'ente e l'essere sono reciprocamente messi in relazione, di *abitare* il luogo della *differenza*, ma nel contempo coprirebbe quello stesso ambito di rapporto. Con le parole di Heidegger:

Il movimento dialettico si stabilisce nel luogo aperto dal rivolgimento, ma in quanto l'aperto di quel rapporto viene subito coperto (*aber als das Offene jenes Verhältnisses gerade verdeckt wird*)³¹.

durchgängige Verwechslung) tra essere ed ente».

28 *Ibidem*.

29 M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, cit., p. 182 (trad. it. cit. p. 180).

30 *Ibidem* (trad. it. leggermente modificata).

31 *Ibidem* (trad. it. leggermente modificata).

In questo senso, Heidegger imputa a Hegel di aver ridotto la dialettica a una «scappatoia», a un semplice *Ausweg*, in grado di aggirare la natura accidentata del terreno nel quale si è inoltrata. Di una mossa si renderebbe, quindi, protagonista la dialettica: catturare la *differenza in quanto tale* entro l'orizzonte ontico dei termini del rapporto, toglierla nell'unità dialettica, ridurla a ciò che essa è esclusivamente all'interno del «rapporto» (*Verhältnis*) dei termini che mette in relazione³². Riguardo alla «relazione» (*Beziehung*) di essere e tempo, Heidegger descrive così le coordinate teoriche che relegherebbero la dialettica al ruolo di *Ausweg* nei confronti della *differenza*:

Si lasciano essere le contraddizioni, le si acuisce persino e si tenta di comporre in una comprensiva unità ciò che si contraddice e perciò si disgrega (*das Sich-Widersprechende und dadurch Auseinanderfallende in einer umfassenden Einheit zusammenzustellen*). [...] Del tutto escluso resta qui la questione se il rapporto (*Verhältnis*) di essere e tempo sia una relazione (*Beziehung*), che si lasci dunque produrre (*herstellen*) grazie ad una composizione (*Zusammenstellung*) dei due termini, o se essere e tempo nomini un contesto cosale (*einen Sachverhalt nennt*) dal quale soltanto risultano (*sich ergeben*) tanto l'essere quanto il tempo³³.

Per Heidegger, dunque, il tratto «dialettico» dell'autoriferimento rappresentativo, in Hegel, avrebbe la caratteristica fondamentale di ridurre la *differenza* a una semplice unità di differenti. Hegel continuerebbe a leggere «il luogo aperto dal rivolgimento» secondo un riferimento che vincola l'essere all'ente, ovvero secondo un riferimento che subordina il *proprium* della *differenza* alla misura di un incontestabile primato metafisico dell'«essere-presente», dell'*Anwesen*. Il senso di questa operazione teorica consiste, allora, nell'individuazione di un ente che per struttura mentre riferisce a sé ciò che è presente, nel contempo, presenta in tale riferimento se stesso e si presenta a se stesso. Il nome di questo ente, chiosa Heidegger, è quello di «soggetto» (*Subjekt*) e aggiunge:

ciò che ovunque pregiace, il già prima essente-presente, e quindi l'accompagnante ogni coscienza (*das überall schon Vor-liegende, Anwesende und daher alles Bewußtsein Begleitende*): il rappresentante stesso nel suo rappresentare, colui che riconduce a sé il proprio rappresentato e così lo ricupera³⁴.

32 Cfr. L. Samonà, *Heidegger. Dialettica e svolta*, cit., pp. 19-23.

33 M. Heidegger, *Zeitund Sein*, in Id., *Zur Sache des Denkens*, cit. pp. 3-4 (Trad. it. cit. p. 153).

34 M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, cit., p. 134 (trad. it. cit. p. 132).

In questo tratto si compirebbe per Heidegger quella riduzione della *differenza* – di cui si diceva prima – nel seno di una «relazione» (*Beziehung*), di una «composizione» (*Zusammenstellung*) che, proprio in forza della loro contrapposizione, riesce a raccogliere e unificare i differenti.

3. Le ragioni del *Kreuzweg*: l'analisi hegeliana del finito

Il passo che, giunti alla fine, permetterà di sondare la fondatezza o meno, o forse soltanto la plausibilità o meno, dell'interpretazione sin qui proposta sarà, di fatto, il *mettere alla prova* le ragioni del *Kreuzweg* con le posizioni hegeliane disegnate da Heidegger stesso, di cui si diceva all'inizio. In altri termini, occorre verificare se le ragioni della discordia prevalgano sulle ragioni dell'accordo, se insomma si sia nelle condizioni di tener fermo – nitido – il punto a partire dal quale i *Denkwege* dei due autori tornano irrevocabilmente a divergere. Una simile operazione richiede per realizzarsi che si dia la parola a Hegel; ovvero, richiede che si ripercorra il cammino speculativo secondo il quale il finito troverebbe la propria verità nell'infinito³⁵.

Contravvenendo alle indicazioni proposte dallo stesso Heidegger nella *Vorlesung* sulla *Phänomenologie*, anziché ricorrere unicamente alla trattazione propostane da Hegel nella *Jenenser Logik*, mi appare irrinunciabile tornare a quella «definizione dell'assoluto»³⁶ che è l'infinità, sviluppata nella sezione del primo libro della *Wissenschaft der Logik* dedicata alla «Qualità». Resta, in ogni modo, il valore dell'indicazione heideggeriana, preziosa non solo perché offre una visione più ricca del concetto d'infinità rispetto a

35 Sul tema cfr. AA. VV., *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken: Hegel-Kongreß im Padua und Montegrotto Terme 2001*, hrsg. von F. Menegoni e L. Illetterati, Stuttgart 2003; AA. VV., *Hegels Logik. Interpretationen und Perspektiven*, hrsg. von A. Arndt und C. Iber, Berlin 2000, pp. 158-172; G. Movia, *Finito e infinito e idealismo nella filosofia. La logica hegeliana dell'essere determinato (parte prima)*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 86 I (1994), pp. 110-133; Id., *Finito e infinito e idealismo nella filosofia. La logica hegeliana dell'essere determinato (parte seconda)*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 86 II (1994), pp. 323-357; Id., *Finito e infinito e idealismo nella filosofia. La logica hegeliana dell'essere determinato (parte terza)*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 86 IV (1994), pp. 623-664; L. Samonà, *Il tema dell'infinità e l'idea nella Scienza della logica*, in *Hegel e la prospettiva di pensiero del Novecento*, a cura di G. Nicolaci, Palermo 1986, pp. 101-116.

36 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 5-6, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt 1972, p. 149 (trad. it. di A. Moni, riveduta da C. Cesa, Roma-Bari 1999, p. 138).

una sua trattazione limitata esclusivamente alla *Grande Logica*, ma perché ridesta l'attenzione – Heidegger lo aveva già fatto in seno alla sua *Auseinandersetzung* con Hegel intorno alla questione del tempo sia in *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, sia in *Sein und Zeit* – sulla particolare pregnanza e incisività delle formulazioni hegeliane risalenti ai manoscritti jenesi³⁷.

La natura del finito, per Hegel, risiede nel fatto che esso è tale soltanto nell'essere rinviato oltre il limite che lo costituisce, nell'essere sempre oltre il proprio limite:

Le cose sono finite, ma la loro relazione a se stesse è che si riferiscono a se stesse come *negative*, che appunto in questa relazione a sé si mandano al di là di se stesse, al di là del loro essere. Esse sono, ma la verità di questo essere è la loro *fine*³⁸.

Affermare che la verità del finito è la sua fine significa porre il finito in una relazione negativa a sé, all'interno della quale esso «è indirizzato e cacciato oltre sé»³⁹, e porre, di conseguenza, la sua natura, il suo essere nel *non essere*. L'andare oltre sé, il perire, il *Vergehen* segnano, in questi termini, un tratto essenziale del finito:

Il finito non solo si muta, come il qualcosa in generale, ma perisce; e non già soltanto possibile che perisca, quasi che potesse essere senza perire, ma l'essere delle cose finite, come tale, sta nell'avere per loro esser dentro di sé il germe del perire: l'ora della loro nascita è l'ora della lor morte⁴⁰.

La verità del finito si mostra, quindi, *dentro* una duplice struttura interna al finito stesso, capace di riconsegnarlo al senso del proprio essere *limitato*. Tale verità, infatti, non è tanto da rinvenire nel semplice essere delimitato del finito, così poi – parafrasando Hegel – da avere un esserci fuori del suo limite, della sua *Grenze*, ma risiede, di contro, nell'essere del finito «posto col suo limite immanente»⁴¹, ovvero nell'essere posto nel segmento della fine o nel rapporto alla sua fine. Non c'è nulla delle cose finite che possa essere lasciato «*distinto* dalla lor destinazione a perire»⁴²:

37 Cfr. F. Chiereghin, *La «Fenomenologia dello spirito» nell'interpretazione di M. Heidegger*, in «Verifiche», 15 IV (1986), p. 377.

38 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 139 (trad. it cit p. 128).

39 *Ibidem*.

40 Ivi, pp. 139-140 (trad. it. cit. p. 128).

41 Ivi, p. 139 (trad. it. cit. p. 128).

42 Ivi, p. 140 (trad. it. cit. p. 129).

il finito, in altri termini, si trova come a essere risucchiato per intero nel rapporto alla propria *fine*.

Posta in questi termini la questione, se il finito consiste proprio in questo essere rinviato oltre sé, nell'essere quindi risucchiato per intero nel rapporto alla propria *fine*, ciò che del finito dovrebbe esprimerne il vero resta in qualche modo *fuori* dal finito stesso. Se davvero «la destinazione delle cose finite non è nulla più che la lor *fine*»⁴³, se cioè il finito si tiene rigido unicamente nella relazione negativa a sé, «nell'esser destinato alla sua *fine*, ma soltanto alla sua *fine*»⁴⁴, allora è proprio il *Vergehen* che nel finito rimane impensato. Il risultato, in un effetto dai tratti paradossali, sarebbe rendere le cose finite essenzialmente *unvergänglich* e *absolut*, imperiture e assolute. Si resterebbe, chiosa Hegel, «in quella veduta del finito, la quale suppone che il finito abbia il *perire per suo ultimo*»⁴⁵.

Detto diversamente, congiungersi con il proprio limite, con la propria *fine* avrebbe per il finito il significato di non essere più. Il finito, infatti, è ciò che, pur portando in sé come sua possibilità più propria quella di cessare di essere, mentre è, differisce costantemente tale possibilità, non potendone mai disporre per se stesso nel tempo in cui è⁴⁶. Questa possibilità – la *fine*, il *non essere* come destinazione delle cose finite –, ponendo se stessa come imperitura e assoluta, si troverebbe a dire del finito proprio ciò che esso non è: «il finito è il limitato, il perituro; il finito è *soltanto* il finito, non l'imperituro»⁴⁷. Precisamente la finitezza pensata in questi termini è, secondo Hegel, «la categoria cui sta più ostinatamente attaccato l'intelletto»⁴⁸. Si tratta di ciò a cui Hegel si riferisce come alla «mestizia della finità»⁴⁹:

L'intelletto persiste in questa mestizia della finità, facendo del non essere la destinazione delle cose e prendendolo insieme come *imperituro* e *assoluto*⁵⁰.

In tal modo, aggiunge Hegel, «si staccerebbe dalle cose la lor finità»⁵¹. Essa, di conseguenza, non è altro che «la negazione come *fissata in sé*, [...]

43 *Ibidem*.

44 *Ibidem*.

45 Ivi, p. 141 (trad. it cit p. 130).

46 Cfr. G. Nicolaci, *Soggettività e finitezza dell'essere fra Heidegger e Hegel*, cit., p. 342.

47 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 141 (trad. it. cit p. 129).

48 Ivi, p. 140 (trad. it. cit. p. 129).

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*.

51 *Ibidem*.

rigida di contro al suo affermativo», ovvero «la negazione qualitativa spinta al suo estremo»⁵². Esercitando la massima capacità d'astrazione che gli compete, l'intelletto si dimostra l'unico protagonista di tale irrigidimento della negazione: esso restando ostinatamente abbarbicato nell'«astratta opposizione del nulla e del perire di contro all'essere»⁵³, stabilisce come ultima la connessione fra l'elemento negativo e il finito. In questo senso, il finito, nel suo restare rigidamente separato in se stesso, non passa mai in ciò che esso veramente è, nel suo affermativo; anzi, si definisce precisamente come «il rifiuto (*Verweigern*) di lasciarsi affermativamente portare al suo affermativo»⁵⁴.

Ora, il bersaglio critico che in questo delicato e cruciale passaggio speculativo ha di mira Hegel è il modo attraverso cui, nel seno di una siffatta concezione del finito, la negazione si rapporta a se stessa. Il ragionamento hegeliano fa leva su questa considerazione: se la negazione si tiene rigidamente «fissata in sé», ferma in un ostinato *Verweigern* a portarsi nel suo affermativo, essa rimane di fatto *fuori* da se stessa. Si otterrebbe, quindi, paradossalmente l'esito – come si diceva prima – di convertire ciò che è proprio delle cose finite, il loro *Vergehen*, in qualcosa di *unvergänglich*. Portare la negazione nel suo affermativo, in questo senso, ha in qualche modo il significato di restituire la negazione a se stessa, di evitare che essa resti intrinsecamente contraddetta, in forza del suo tenersi astrattamente «fissata in sé». Se la negazione, la fine deve essere pensata come verità del finito, occorre che questa fine, questa negazione non cada semplicemente fuori da se stessa, vale a dire non permanga nel *Verweigern* a portarsi nel suo affermativo, ma che essa in quanto *fine finisca* in se stessa, che essa in quanto *negazione* si *neghi*, approdando per questa via in sé, appunto in ragione del passare nel suo altro, nell'affermativo. Hegel intende per questa via far uscire la finitezza da una posizione che la vede risucchiata per intero nell'essere la contraddizione di se stessa, nell'essere quella «assoluta irrequietezza», quel rimandarsi al di là di sé, che è la negazione dello stare nel proprio limite:

[...] il qualcosa, che è soltanto nel suo limite, si separa in pari tempo da se stesso ed accenna al di là di sé al suo non essere, lo pronuncia come suo essere, e passa così in quello⁵⁵.

Si tratta evidentemente di quell'«essere fuori di sé nell'essere in sé», che, secondo il dettato hegeliano della *Jenenser Logik*, definisce la con-

52 *Ibidem*.

53 *Ibidem*.

54 *Ibidem*.

55 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 137 (trad. it. cit. p. 126).

traddizione propria del finito: «la contraddizione per cui la determinatezza non è in quanto è ed è in quanto non è»⁵⁶.

Seguendo quanto detto prima, portare la finitezza a uscire da una posizione che la vede per intero risucchiata nell'essere la contraddizione di se stessa fa tutt'uno, nell'ottica di Hegel, con l'abbandono del punto di vista dell'intelletto. Bisognerà, in altri termini, guardare sino in fondo la contraddizione che è il finito *an ihm*, «in lui» e cogliere il movimento a lei proprio come *trapasso*: soltanto patendo nella sua interezza la contraddizione che gli è propria, il finito potrà pervenire alla sua verità. La direzione di questa operazione della riflessione, però, non consisterà certo nell'andare oltre questa contraddizione. Al contrario, l'impresa di lasciarsi alle spalle la *Logik des Verstandes* riesce a patto che quella contraddizione venga radicalizzata e si tratti in essa quanto vi è di più proprio del finito, il suo essere stesso. Pensare il finito in se stesso, nella propria fine assumerà allora il significato di *rivolgere* il finito verso il *limite* – la *fine* – che lo *definisce*: non si tratta di lasciarselo alle proprie spalle in un perenne star oltre, ma piuttosto di identificarlo con il proprio essere. Solo così il finito risolve la contraddizione che ne dice l'essere e rinviene «la sua verità più profonda [...] nel vincolo della fine a se stessa»⁵⁷: il tentativo è, in ultima istanza, quello di rendere la fine, ciò che del finito rappresenta appunto il vero, attingibile⁵⁸. In termini hegeliani:

[...] lo sviluppo del finito fa vedere che, essendo questa contraddizione, il finito si distrugge in sé, ma risolve effettivamente la contraddizione, non già ch'esso sia soltanto caduco e perisca, ma che il perire, il nulla, non è l'ultimo, ossia il definitivo, ma perisce⁵⁹.

In questo passaggio speculativo nel quale la *fine* come tale *finisce*, venendo così pensata nel suo senso più proprio, il finito non cade oltre sé, non oltrepassa se stesso per giungere in qualcos'altro da sé – in un altro finito, come nel movimento del dover essere, del *Sollen* che è proprio della *cattiva infinità* – se non nei termini per cui oltrepassando se stesso ritorna in sé, nella sua verità. Il punto vincolante dell'argomentazione

56 G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 7, hrsg. von R.-P. Horstmann und J. H. Trede, Hamburg 1971, p. 29 (ed. it. a cura di F. Chiereghin, trad. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giancin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto e G. Perin Rossi, Trento 1982, p. 31).

57 L. Samonà, *Il tema dell'infinità e l'idea nella Scienza della logica*, cit., p. 111.

58 Cfr. G. Nicolaci, *Soggettività e finitezza dell'essere fra Heidegger e Hegel*, cit., p. 342.

59 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 142 (trad. it. cit. p. 130).

hegeliana – in cui è già operante il punto di vista dell'infinità – risiede nell'intendere il *finire* della *fine*, il *perire* del *perire* come «il coincidere del qualcosa con se stesso nel suo passare in altro, cioè il rimanere, nel diventare altro da sé, identico con se stesso, fermo in se stesso, terminato in se stesso»⁶⁰: soltanto se la contraddizione propria del finito – che è il finito in lui stesso – viene radicalizzata e risolta, soltanto se la *contraddizione contraddice* se stessa, se la *negazione nega* se stessa, se il *perire perisce*, il finito è pensato nella sua fine autentica e, così, nella sua verità. Precisamente nel seno di questo movimento della riflessione – che Heidegger propone di leggere efficacemente come *Rück-wendung*, «ri-volgimento» – prende corpo la mossa dell'*oltrepassamento* hegeliano del finito. Per apprezzarne la portata è ancora una volta preziosa l'indicazione di Heidegger, che decifra il momento cruciale di tale passaggio nel riferimento esclusivo alla *Jenenser Logik*:

L'opposizione assoluta, l'infinità, è questa riflessione (Heidegger aggiunge tra parentesi «un ri-volgimento [*Rück-wendung*]») assoluta del determinato in se stesso, determinato che è un altro da se stesso, precisamente non un altro in generale, nei confronti del quale esso sarebbe per sé indifferente, ma il contrario immediato, ed essendo questo è se stesso. Questo soltanto è la vera natura del finito, che è infinito e si toglie nel suo essere⁶¹.

L'atto ermeneutico heideggeriano, che propone di leggere la riflessione del determinato in se stesso come *Rück-wendung*, coglie, a mio parere, del tutto nel segno. Esso si rivela decisivo non solo per comprendere a fondo le dinamiche proprie dell'infinità hegeliana, e questo è senz'altro – come già detto in precedenza – un pregio incontestabile della capacità d'analisi palesata da Heidegger, ma si dimostra altresì efficace nel riconsegnarci il senso complessivo del piano della disputa con Hegel, nella misura in cui *ancora una volta* tende ad acuirlo. Si ha, infatti, netta l'impressione che Heidegger, nel momento stesso in cui mette in salvo Hegel dal pericolo della *schlechte Unendlichkeit* – il tratto della *Rück-wendung*, si vedrà più avanti, agisce proprio in questa direzione –, metta nel contempo in scacco se stesso, ovvero renda prontamente contestabili le ragioni del suo distacco da Hegel. Heidegger, in altri termini, mentre preserva Hegel dagli esiti della *schlechte Unendlichkeit*, espone se stesso al rischio, nel tentativo di guadagnare la sua posizione di incolmabile distanza da Hegel, di seguire suo malgrado il solco di percorsi hegeliani.

60 L. Samonà, *Il tema dell'infinità e l'idea nella Scienza della logica*, cit., p. 113.

61 G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, cit., p. 33 (trad. it. cit. p. 34-35).

Se davvero la struttura del movimento di riflessione che appartiene al determinato è da leggersi come *Rück-wendung*, come *ri-volgimento* – importante l'annotazione grafica *ri-volgimento* perché occorre differenziare la *Rückwendung* dalla *Umkehrung* prima affrontata –, allora tale *Reflexion* non è da intendersi affatto come qualcosa che sopraggiunge dall'esterno – vale a dire non è una nostra riflessione –, ma, di contro, come «una riflessione della cosa stessa, poiché il finito non è più trasceso o, meglio, non *trascende* più verso altro ma *egualmente* verso se stesso»⁶². È lo stesso Heidegger che – come si è già visto – segnala la natura cruciale di questo passaggio: «appartiene all'essenza dell'infinità questo ri-volgimento del determinato in se stesso; per nulla affatto l'andare oltre verso un altro al di fuori di sé». Proprio in questo tratto dell'esser-*oltre* così interpretato si rivelerebbe per Hegel l'infinità dell'idea e, allo stesso tempo, si situerebbe lo scarto dalla *schlechte Unendlichkeit*. Ma è forse questo anche lo stesso tratto dell'esser-*oltre* che Heidegger fa proprio nel momento in cui pensa la *Endlichkeit des Seins*? Per rispondere a questo interrogativo mi pare necessario ripercorrere ancora più in dettaglio lo svolgimento di tale nodo tematico sul versante strettamente hegeliano: l'obiettivo è quello di coglierne quanto più nitidamente l'articolazione interna, per giungere, in tal modo, a *mettere alla prova* le ragioni del *Kreuzweg* con le posizioni hegeliane disegnate da Heidegger stesso.

In quanto «destinazione a perire», il finito è «posto con il suo limite immanente», nella misura in cui la *Grenze* non solo è posta come negazione del qualcosa, ma è nel contempo posta come negazione di sé in quanto esteriore al qualcosa. La *Grenze*, in questo senso, non è soltanto il «mezzo» in cui il qualcosa e l'altro cessano di essere, ovvero «hanno l'esserci al di là l'uno dell'altro»⁶³, ma è anche il punto entro i cui confini essi ritornano in sé, uscendo così da questo loro esteriore cadere l'uno fuori dall'altro. Nel limite, afferma dunque Hegel, il qualcosa ha la sua qualità. Il qualcosa è, quindi, tale in quanto sta *dentro* il proprio limite, ma *dentro* un limite che è limite *tolto*, colto nella relazione negativa a sé:

[...] l'unità con sé del qualcosa [...] è la relazione sua verso se stesso, la relazione, verso il limite, della destinazione sua che è in sé e che nega nel qualcosa cotesto suo limite immanente⁶⁴.

62 G. Nicolaci, *Soggettività e finitezza dell'essere fra Heidegger e Hegel*, cit., p. 344.

63 G.W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 137 (trad. it. cit. p. 126).

64 Ivi, p. 142 (trad. it. cit. p. 131).

Il qualcosa sta sì *dentro* il limite, ma a patto che tale limite sia, nella relazione negativa a sé, *tolto* e, di conseguenza, incluso nel qualcosa stesso. E proprio in questo tratto Hegel ne individua il suo essere finito: esso nega il limite nel riferirlo a sé, si tiene così *oltre* la propria *Grenze*. Nel seno, però, di un tale movimento del finito, che, nell'atto stesso di porsi come tale, pone esso stesso come il non essere della *Grenze*, avviene per Hegel l'internarsi della *Grenze* nella *Schranke*:

Il proprio limite del qualcosa, posto così da lui come un negativo, che è in pari tempo essenziale, non è soltanto limite come tale, ma termine (*Schranke*). Ma il termine non è soltanto quello che è posto come negato; la negazione è a due tagli, in quanto quello che è posto da essa come negato è il limite. Il limite è infatti in generale il comune del qualcosa e dell'altro, quindi determinatezza dell'essere in sé della destinazione come tale. In quanto relazione negativa al suo limite, che da lui è anche distinto, e a sé come termine, questo essere sé è così dover essere⁶⁵.

Se la *Grenze* è colta come «il comune del qualcosa e dell'altro», ovvero come ciò che è capace di tenere insieme il qualcosa e il suo limite, e se il finito si pone come negazione di quella stessa *Grenze*, allora negare la *Grenze* si converte nel tentativo di pensarla *dentro* di sé, appunto perché si nega il suo situarsi staticamente *al limite*⁶⁶. La *Grenze* pensata come limite negato è, quindi, la *Schranke*, il limite che, nel relazionarsi a sé, sta oltre sé, che nel dover essere, nel *Sollen* entra *dentro* di sé: in questo senso, la *Schranke* è in grado di mostrare i «due tagli» della negazione che, nell'atto in cui nega altro, nega nel contempo se stessa. Seguendo dunque il ragionamento hegeliano, il qualcosa è *endlich* nel momento in cui si relaziona al proprio limite, lo ha contraddittoriamente in sé. Esso è tale se pone il suo essere nella negazione del limite – la *fine* come sua verità – che lo definisce e, così facendo, si pone come negazione opposta a quella prima negazione, *delimita* lo stesso limite: l'atto del *delimitare* il limite che lo definisce e l'essere oltre sé del finito dunque coincidono. Il finito è, allora, da una parte *oltrepassamento* del limite – la *Grenze* qui è diventata già di fatto *Schranke* – e, dall'altra, è la *Schranke* stessa, che si pone come limite che *limita* se stesso. La *Schranke* del finito – chiarisce Hegel – non è «un che di esterno, ma la propria destinazione (*Bestimmung*) del finito è anche il suo termine (*Schranke*)»⁶⁷: il finito è tale a condizione che stando tutto *dentro* al proprio

65 Ivi, pp. 142-143 (trad. it. cit. p. 131).

66 Cfr. L. Samonà, *Heidegger. Dialettica e svolta*, cit., p. 49.

67 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 142 (trad. it. cit. p. 132).

limite è, per ciò stesso, sempre *oltre* questo stesso limite. Conclude Hegel: «il finito è così la contraddizione di sé in sé; si toglie via, perisce»⁶⁸.

Ma, precisa Hegel, nella misura in cui è la contraddizione di sé in sé, e si toglie quindi in quanto tale e non in quanto altro da sé, il finito è il *finire* del suo stesso essere destinato alla *fine*. È un risultato duplice quello che individua Hegel in merito al risolvimento di tale contraddizione, dove, a ben vedere, il secondo risultato è un approfondimento del primo:

Ma questo suo risultato, il negativo in generale, è α) la sua destinazione stessa; poiché è il negativo del negativo. Così il finito nel perire non è perito; è divenuto dapprima soltanto un altro finito, il quale però è a sua volta il perire come passare in un altro finito, e così via, in certo modo all'infinito. Ma β) quando si consideri questo risultato più davvicino, il finito nel suo perire, in questa negazione di se stesso, ha raggiunto il suo essere in sé, è andato con se stesso⁶⁹.

In questo tratto avviene per Hegel il passaggio all'infinità come verità del finito. Tale passaggio si esplica nello scarto che si frappone tra due diverse modalità di intendere il negativo: il mettere in salvo il finito dalla *schlechte Unendlichkeit* non ne è che la conseguenza. Ma seguiamo ancora una volta, passo dopo passo, il discorso hegeliano.

Il finito è tale se *perisce* in quanto finito, se pensa autenticamente il *finire della fine* che gli appartiene e, in tal modo, passa nella sua «determinazione affermativa» (*affermative Bestimmung*), in «quello ch'esso è veramente in sé»⁷⁰, vale a dire nell'*infinità*. Portare a termine questo passaggio significa «distinguere il vero concetto dell'infinità dalla cattiva infinità, l'infinito della ragione dall'infinito dell'intelletto».⁷¹ Se, infatti, l'infinità è concepita nella *Bestimmung* di essere la semplice negazione del finito, e in questo senso di mantenersi per intero nella separazione da esso, allora «appunto in quanto si vuol mantenere l'infinito puro e lontano dal finito, non si fa che renderlo finito»⁷². Il tentativo è quello di uscire da una concezione dell'infinito che, non svolgendo per intero la *negatività* che gli appartiene strutturalmente, pone la negazione che ha in sé di fronte a sé, come qualcosa di esterno e opposto a sé. Ne va, a ben vedere, del *negativo*. Posto in questi termini, «l'infinito è soltanto come il *sorpassare* il finito»⁷³, o meglio, è posto come l'al di là del finito, come il finito stesso che supera il proprio

68 Ivi, p. 148 (trad. it. cit. p. 137).

69 *Ibidem*.

70 Ivi, p. 150 (trad. it. cit. p. 139).

71 Ivi, p. 149 (trad. it. cit. p. 138).

72 *Ibidem*.

73 Ivi, p. 156 (trad. it. cit. p. 146).

limite. Di fatto, quindi, l'infinito, nel porre l'altro di sé a partire da sé, resta irrimediabilmente vincolato a esso; diventa esso stesso finito e inseparabile da esso. L'infinito in questa sua prima e semplice *Bestimmung* si rivela come un progressivo spostamento del limite che separa il finito e l'infinito, che nell'opposizione sono «rabbassati» entrambi a termini finiti:

Così separati, finito ed infinito sono altrettanto essenzialmente *referiti* l'uno all'altro appunto dalla negazione che li separa. Questa negazione che li riferisce tra loro, cotesti qualcosa in se riflessi, è il limite scambievolmente dell'uno contro l'altro; e precisamente in modo che non solo ciascuno di essi ha cotesto limite in lui contro l'altro, ma che la negazione è il loro essere in sé, ossia che ciascuno ha così il limite in lui stesso per sé nella sua separazione dall'altro. Ma il limite è come la negazione prima, e così ambedue son limitati, finiti in se stessi. [...] Il finito e l'infinito, in quanto son così ciascuno in lui stesso e in base alla propria determinazione il porre il proprio altro, sono inseparabili⁷⁴.

La conseguenza di un tale progresso all'infinito, della *schlechte Unendlichkeit* è che l'infinito è anch'esso diventato finito, ed è in quanto opposto a se stesso, unità col suo opposto, il finito. Ma se di un'unità si tratta, aggiunge Hegel, «questa unità loro è *celata* nel loro qualitativo esser altro; è quell'unità *interna*, che sta soltanto alla base»⁷⁵. Ciò che è racchiuso nei confini di questa unità, *celata* e *interna* per Hegel, non è altro che l'infinito scambievolmente passare di infinito e finito l'uno nell'altro; un'unità, quindi, incapace di uscire da una concezione dell'infinito che termina *fuori* dal finito. Si segnala, dunque, nella struttura della *schlechte Unendlichkeit* un'incapacità di pensare *dentro* il riferimento tra finito e infinito, *dentro* al limite che li separa, *dentro* appunto al *non* che li tiene insieme. In termini hegeliani, il progresso all'infinito proprio della *schlechte Unendlichkeit* tiene insieme in un unico atto, da un lato, «la *contraddizione* che non è sciolta, ma si continua sempre ad enunciare solo come presente»; dall'altro, «un astratto sorpassare, che rimane incompiuto, in quanto non si *sorpassa* questo *sorpassare* stesso»⁷⁶. Si tratta, quindi, del tentativo di sciogliere la contraddizione e di non restare all'*esterno* del sorpassarsi reciproco di finito e infinito, di pensare l'unità – appunto già presente nel progresso all'infinito della *schlechte Unendlichkeit* – come quel tratto *negativo* dell'esser-oltre, che non è mai risolto, si potrebbe dire heideggerianamente è *trascendenza*, ma si trattiene in sé nel segmento della *fine*: un'unità che nel suo non terminare,

74 Ivi, p. 153 (trad. it. cit. p. 142).

75 Ivi, p. 154 (trad. it. cit. pp. 142-143).

76 Ivi, p. 155 (trad. it. cit. p. 144).

non passare in altro, *passa* soltanto in se stessa e si *toglie*, in termini hegeliani «va solo con se stessa». Di conseguenza, tale unità del finito con l'infinito

[...] non è una loro composizione estrinseca, né un collegamento incongruo, ripugnante alla determinazione loro, un collegamento per cui si unissero dei termini in sé separati ed opposti, indipendenti l'uno a fronte dell'altro, esistenti epperò incompatibili. Anzi ciascuno è in se stesso questa unità, e ciò solo come il suo proprio *togliersi*, nel che a nessun de' due spetta per avventura di fronte all'altro il privilegio dell'essere in sé e dell'esserci affermativo⁷⁷.

La vera infinità è, dunque, quella unità che toglie finito e infinito dal loro cadere astrattamente l'uno fuori dall'altro, il *togliersi* di ciascuno dei due dalla loro loro astratta affermazione di sé; ma è anche, in quanto il ritorno di ciascuno dei due nel proprio di sé, il *togliersi di questo suo togliersi*. Hegel intende in questo tratto – per così dire – *internarsi nel limite* che tiene insieme finito e infinito, intende andare al fondo di ciò che entrambi sono nell'opposizione, il negativo di sé: il passo è *negare questa negazione*. La vera infinità si pone come verità *interna* del finito, a patto però di tenersi ferma interamente nel vincolo che a questo la lega: essa è tale verità, nella misura in cui ponendosi di contro al finito, si pone essa stessa come differente da sé e, quindi, come finita. In tal modo, essa non consiste più nel suo porsi *soltanto* astrattamente in sé di fronte al finito, ma afferma invece se stessa nel porsi in un'unità con il suo altro, ovvero in quell'unico atto che essa è, in cui il differire da sé e il porsi identica con il proprio altro fanno tutt'uno:

La maniera, dunque, come l'infinito è nel fatto, è di essere il processo dov'esso si abbassa ad esser soltanto *una* delle sue determinazioni, di contro al finito (e con ciò ad essere, esso stesso, nient'altro che l'un dei finiti), e di togliere questa differenza di sé da se stesso nell'affermazione di sé e d'esser per questa mediazione come *veramente infinito*⁷⁸.

Ora, proprio in questo passaggio in cui l'infinità prende hegelianamente forma, mi sembra che la proposta heideggeriana di lettura sotto il segno della *Rück-wendung* eserciti la sua forza. Ma, a ben vedere, la misura di tale forza consiste, paradossalmente, nella capacità che essa ha di porre in *cortocircuito*, sul fronte heideggeriano, le ragioni stesse del *Kreuzweg* con Hegel. La lettura heideggeriana, infatti, nel mettere in salvo Hegel – per così dire – dal vortice della *cattiva infinità*, evidenzia nel procedere hegeliano stesso la capacità di restare, nel pensare l'infinità come verità del finito, dentro una posizione

77 Ivi, p. 160 (trad. it. cit. p. 149).

78 Ivi, p. 163 (trad. it. cit. p. 152).

teorica che è ben attenta a custodire l'irriducibilità della *differenza* alla cattura entro l'orizzonte dei termini che mette in relazione. Leggere il *proprium* dell'infinità come *Rück-wendung*, quindi, *riesce* appunto a mettere in rilievo il proposito hegeliano di tenersi *fermo* nel tratto *negativo* dell'esser-oltre – della *trascendenza* heideggerianamente intesa – «preso come il tratto che consente il rivolgimento di ciascun termine in se stesso ed insieme nel suo altro, *senza risolversi in un tale rivolgimento*»⁷⁹. Qui sembra precisamente in gioco un certo modo di leggere l'essere nella sua *finitezza e negatività* tramite il filtro del movimento della *trascendenza*, del tratto dell'esser-oltre, che è interamente heideggeriano e che, anzi, Heidegger intende *rivolgere* contro Hegel per *mettere alla prova* le ragioni del *Kreuzweg* con il problema dell'infinità. Esattamente questa *messa alla prova* sembra non riuscire. Lo sforzo dialettico di cogliere la verità del finito nell'infinità sembra, infatti, per intero guadagnato da Hegel nel tentativo di mettere in salvo l'infinità come *differenza differente*, per struttura refrattaria all'inclusione nel piano del rapporto che essa istituisce.

Se, infatti, il modo dell'*oltrepassamento*, che agisce nel porsi dell'infinità come verità del finito, non fosse riconducibile al modo della *trascendenza*, del tenersi *fermo* nel tratto dell'esser-oltre nei termini sin qui prospettati, le ragioni dell'argomentazione hegeliana non sarebbero state in grado di resistere dal cadere in quello che si è chiamato il vortice della *schlechte Unendlichkeit*. In altri termini, se il tratto *negativo* dell'esser-oltre non si trattenesse in sé nel segmento della *fine*, se non si trattenesse nel suo non terminare che in se stesso, nel suo essere quindi quel *limite* che si sottrae radicalmente all'inclusione nel piano del rapporto che istituisce, l'infinità si attesterebbe in quella «prima, semplicemente immediata determinazione»⁸⁰, secondo cui essa è «soltanto il *sorpassare* il finito», un perpetuo andare al di là del finito. Ma è Heidegger stesso che, in virtù della forza di penetrazione della propria lettura, ricorda di tener bene a mente la natura basilare di un tale passaggio speculativo. Bisogna, a mio parere, insistere ancora su questo punto. Il rimanere imbrigliati nel vortice della *schlechte Unendlichkeit* assumerebbe per Hegel il significato di fallire proprio nel non riuscire a svincolarsi dal rimando, questo sì infinito, della riflessione all'interno del quale finito e infinito si trattengono l'uno di fronte all'altro nel loro continuo sorpassarsi e, di fatto, guadagnare il concetto d'infinito per mezzo della semplice negazione del finito. La connessione in cui si oppongono finito

79 G. Nicolaci, *Soggettività e finitezza dell'essere fra Heidegger e Hegel*, cit., p. 347.

80 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 155 (trad. it. cit. p. 146).

e infinito si convertirebbe così in ciò che vi è di più originario, ponendo ciascuno dei termini l'uno indipendente dall'altro e nel contempo assolutamente non pensabili se non l'uno a partire dall'altro, e si renderebbe l'infinito finito. Il rilievo che, quindi, appare insuperabile nella considerazione del processo della *schlechte Unendlichkeit* è che essa è tale, nella misura in cui non coglie appunto la *differenza* tra i termini che essa mette in relazione. L'operazione teorica hegeliana, il movimento dell'*assolvenza*, riesce a patto che in tale movimento non si cancelli affatto la *differenza* che intercorre tra il finito e l'infinito; tale operazione, infatti, è strutturata in modo tale che i termini posti in rapporto non siano più pensabili l'uno a partire dall'altro, ma esclusivamente a partire dalla loro *differenza*⁸¹.

Il tentativo di Hegel appare, dunque, attestarsi nel porsi non *estrinsecamente* ma *intrinsecamente* in quel *limite*, in quel *non* che non è altro che il luogo del *differire* di finito e infinito. Questo sembra essere il senso autenticamente programmatico della tesi interpretativa di Heidegger, secondo cui la *Un-endlichkeit* può farsi problema soltanto a condizione del «farsi problema della finitezza, e cioè farsi insieme il *non* e il *nullo*, in cui il non-finito, seppur mai, deve venire a verità». Le parole di Heidegger, in altri termini, coglierebbero nel segno, sarebbero capaci di riconsegnarci la struttura stessa e le motivazioni di fondo del modo hegeliano di pensare l'infinità. Ma vi riuscirebbero, a condizione di consegnare lo stesso tentativo heideggeriano di pensare radicalmente la finitezza al rischio di un estremo avvicinamento a Hegel: il congedo da lui, infatti, corre su un sentiero in cui l'armatura concettuale hegeliana, nei cui confini si consuma il passaggio dalla *Schlechte Unendlichkeit* alla *affirmative Unendlichkeit*, è – per così dire – molto più che una scomoda compagna di viaggio, dalla quale poi prendere le distanze. Sembrerebbe, in ultima istanza, che la concezione hegeliana dell'infinità possa piuttosto essere ricompresa sotto quello che è il tentativo – tutto heideggeriano – di pensare la *finitezza* e *negatività* dell'essere, dell'*Ereignis* come «finitezza, fine (*Ende*), limite (*Grenze*), il proprio (*Eigene*) – essere in salvo nel proprio (*ins Eigene Geborgensein*)»⁸²: insomma, come *limite* che si sottrae all'inclusione nel piano del rapporto che istituisce, come quella *differenza differente* che è comprensibile solo a partire da se stessa, in quanto è quella eccedenza mai riconducibile ai termini che mette in relazione.

81 Cfr. G. Nicolaci, *Soggettività e finitezza dell'essere fra Heidegger e Hegel*, cit., p. 348.

82 M. Heidegger, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag «Zeit und Sein»*, cit., p. 58 (trad. it. cit. p. 165).

HANS-HELMUTH GANDER

FENOMENOLOGIA DEL MONDO DELLA VITA

Husserl e Heidegger

Introduzione

«Chi pronuncia oggi l'espressione «mondo della vita» (*Lebenswelt*) parla – come nota acutamente Bernhard Waldenfels – non soltanto la lingua di Husserl, bensì la lingua di un tempo di passaggio»¹ che riporta alle soglie del XX secolo. Nel frattempo ne sono state seguite e accertate nel dettaglio, in numerosi studi, le tracce storico-concettuali. Nella filosofia della vita che fiorisce alla fine del XIX secolo (pensiamo a Bergson o a Dilthey) viene proseguita la svolta in direzione del soggetto costitutiva della filosofia moderna, precisamente in direzione di un Io-esperienza vissuta (*Erlebnis-Ich*).

Anche nel concetto di *Lebenswelt* viene attuato questo cambiamento di prospettiva tale che il mondo, che in quanto *Kosmos* o *Universum* era da sempre stato tema della filosofia, viene adesso, inteso come il Tutto, riferito alla vita. Alla filosofia spetta quindi il compito di svelare, all'interno dell'*Erleben* come presa di coscienza della vita ottenuta tramite autoriflessione (*Selbstbesinnung*), la connessione vitale (*Lebenszusammenhang*) dietro l'obiettivismo delle scienze. Con le loro concezioni di una fenomenologia della *Lebenswelt* Husserl e Heidegger tentano, in maniera diversa, di rispondere a questa sfida.

Nella prima parte delle mie riflessioni vorrei ricostruire il modo in cui Husserl descrive la funzione strutturale della *Lebenswelt* sia nella sua funzione fondativa nei confronti delle scienze quanto nella sua funzione fenomenologico-trascendentale. Ricostruirò questa descrizione fino al punto in cui emerge che è a partire da qui che si può chiarire l'istanza husserliana di una ontologia della *Lebenswelt*, ontologia in cui la *Lebenswelt* in quanto effettualità (*Wirklichkeit*) del mondo della vita determina di volta in volta la rispettiva forma di cultura. Se e come l'ontologia della *Lebenswelt* di

1 B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt 1985, p.7.

Husserl, con il suo partire dal paradigma della percezione, faccia davvero i conti con questa esigenza dovrà essere investigato in un momento di riflessione successivo. Qui mi riferirò invece, nella seconda parte delle mie considerazioni, al progetto heideggeriano di una fenomenologia della *Lebenswelt*, da lui tracciato all'inizio della sua attività accademica di *Privatdozent* nei primi corsi di lezioni friburghesi.

I

Vengo ora alla prima parte della mia esposizione e rammento a questo scopo il compito, già abbozzato da Dilthey, di scoprire la connessione vitale dietro l'obiettivismo delle scienze. Com'è noto, nella nascita dell'obiettivismo risulta già tracciata per Husserl quella crisi che era stata da lui diagnosticata come crisi dell'umanità europea e che ha la sua origine nella autoesaltazione della ragione epistemica. Con questo Husserl si riferisce a quello sviluppo interno alle scienze moderne in cui, a partire da Galilei diviene dominante una rappresentazione del mondo che vede nella matematizzazione la sua forma rappresentativa autentica. A contraddistinguere questo sviluppo è per Husserl il disprezzo della *doxa* come titolo della vita pre- ovvero extrascientifica. Da ciò deriva la rimozione di quell'esser-riferito al mondo circostante caratteristico della relatività soggettiva della *doxa* che per Husserl è «la nostra *Lebenswelt* quotidiana»².

Ne deriva una riabilitazione della *doxa* nel momento in cui Husserl, riferendosi alla sua diagnosi di obiettivismo e tecnicismo delle scienze moderne prescrive, per il loro superamento, la restaurazione dell'elemento soggettivo-relativo nel suo diritto originario. Ciò tuttavia significa, come si dice nello scritto sulla *Krisis*, che l'elemento soggettivo-relativo deve essere inteso non in quanto «semplice tramite irrilevante bensì in quanto ultimo elemento fondante della validità d'essere [logico-teoretica] di qualsiasi verifica obiettiva» e in questo senso funge da «sorgente di evidenza, [da] sorgente di verifica»³.

A partire da qui Husserl assegna alla *doxa* così rivalutata «un privilegio rispetto alle concezioni scientifiche, dal momento che essa – in quanto sorgente della formazione di senso – fornisce terreno e fondamento a tutte

2 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in *Husserliana* Bd. VI, Den Haag 1973, p. 49; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961, p. 65.

3 Ivi, p. 129 (trad. it. cit. p. 155).

le costruzioni teoretiche»⁴. In altri termini ciò significa che attraverso il ritorno alla *Lebenswelt* come fondo di esperienza sedimentato nel corso della storia, in cui sono contenute anche tutte le conquiste scientifiche, viene rifondato il sapere scientifico. Infatti, al di qua delle loro costruzioni ed idealizzazioni, è primariamente in questo modo che viene resa di nuovo accessibile alle scienze la significatività vitale loro propria, significatività che poi deve, per parte sua, dimostrarsi produttiva all'interno di quella cultura che si sviluppa sotto il *telos* della ragione.

Nello scritto *Esperienza e giudizio* Husserl fonda la sua «giustificazione della *doxa*»⁵ con la convinzione «che questo dominio della *doxa* [...] [è] propriamente il dominio dell'ultima originarietà al quale si riferisce per il suo senso la conoscenza esatta il cui carattere deve essere scrutato come quello di un puro metodo e non di una via verso la conoscenza atta a procurare una cosa in sé»⁶. È importante notare che in Husserl il rifiuto dell'autofraintendimento obiettivistico delle scienze non equivale ad una «svalutazione della conoscenza esatta»⁷. Al contrario si tratta per Husserl di una spiegazione «del cammino da seguire per raggiungere le evidenze di grado superiore [e queste sono quelle scientifiche], e [dunque i] presupposti nascosti su cui esse riposano»⁸. Non è pertanto in questione il fatto che per Husserl il cammino della conoscenza debba «elevarsi dalla *doxa* all'*episteme*»⁹. Pure, sottolinea Husserl, «non ci si deve dimenticare dello scopo ultimo, dell'origine e del diritto proprio degli stati inferiori»¹⁰. Il legame costitutivo tra *doxa* ed *episteme* consiste nel fatto che «il mondo in quanto *Lebenswelt* [...] [come sottolinea Husserl] ha già in via prescientifica le stesse strutture [delle] scienze obiettive»¹¹. A ragione si è fatto riferimento al fatto che solo «sul fondamento di una certa affinità strutturale tra *Lebenswelt* e concetti elementari scientifico-ideali [...] si [può] attuare la derivazione fenomenologica delle scienze obiettive dalla *Lebenswelt*»¹².

4 B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 39.

5 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1948, p. 44; trad. it. di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio*, Milano 1995, p. 42.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*.

8 Ivi, pp. 44-45 (trad. it. cit. p. 42).

9 Ivi, p. 45 (trad. it. cit. p. 42).

10 *Ibidem*.

11 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 142 (trad. it. cit. p. 167).

12 P. Janssen, *Edmund Husserl*, Freiburg-München 1976, p. 142.

Visto così l'«a priori della *Lebenswelt*»¹³ funge per Husserl da «ultima norma critica di ogni scienza fattuale»¹⁴, nella misura in cui «il sapere del [mondo] scientifico-obiettivo [si fonda] sull'evidenza della *Lebenswelt*»¹⁵.

Com'è noto, non ci si può per Husserl accontentare «della scoperta della *Lebenswelt* come tema teoretico (cioè del mondo già dato come ovvietà alle scienze obietive)»¹⁶. Ciò significa che Husserl non può arrestarsi nel rivendicare il diritto specifico, anzi il primato, della *doxa*. Non può farlo perché questa scoperta della sua funzione strutturale non poteva in generale essere attuata a partire da una istanza riflessiva che avesse sin da principio già oltrepassato l'ingenuità costitutiva della *doxa*. In altri termini per Husserl la scoperta della *Lebenswelt* è, nella sua intenzione di esibire le condizioni di possibilità del conoscere scientifico, legata ad un sapere che si dimostra, al di qua tanto delle modalità conoscitive scientifiche quanto di quelle quotidiane, un sapere *sui generis*. Nella sua struttura trascendentale esso apre la strada ad una nuova *episteme*, vale a dire alla fenomenologia come scienza rigorosa.

In questa nuova *episteme*, oltre alla rivendicazione del diritto specifico della *doxa*, Husserl attua al tempo stesso, in un certo senso, una sua nuova svalutazione, poiché rispetto alla formazione di una ragione universale da attuare a partire dallo spirito fenomenologico la *doxa* vale solamente come uno stadio preliminare, ossia come una forma embrionale. Per Husserl l'idea teleologica ultima è quella di una filosofia che, come egli dice, «di fronte all'obiettivismo prescientifico e anche scientifico ritorna alla soggettività conoscitiva quale sede originaria di ogni formazione obiettiva di senso e di validità d'essere, che cerca di comprendere il mondo essente come una formazione di senso e di validità e di avviare in questo modo un genere essenzialmente nuovo di scientificità e di filosofia»¹⁷.

Husserl non ha più abbandonato questo punto di vista idealistico-trascendentale raggiunto con *Ideen I*. Vista in questo modo la tematizzazione husserliana e cioè la riduzione alla *Lebenswelt* si può «intendere come un approfondimento della sua determinazione dell'atteggiamento naturale nelle *Idee*»¹⁸. Anzitutto Husserl riteneva ancora di aver mostrato, per mez-

13 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 143 (trad. it. cit. p.168).

14 R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt*, München 1986, p. 99.

15 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 133 (trad. it. cit. p. 159).

16 Ivi, p. 463 (trad. it. cit. p. 488).

17 Ivi, p. 102 (trad. it. cit. pp. 126-127).

18 E. W. Orth, *Phänomenologie der Vernunft zwischen Szientismus, Lebenswelt und Intersubjektivität*, in «Phänomenologische Forschungen», 22 (1989), p. 80.

zo della sospensione della tesi generale dell'atteggiamento naturale, quindi della messa tra parentesi della credenza universale d'essere e, congiunta ad essa, della sospensione degli oggetti mondani di conoscenza, la sfera della soggettività pura. Tuttavia con la scoperta dell'intenzionalità orizzontale gli si fece chiaro che la stessa sospensione della tesi generale e delle sue posizioni di effettualità rimaneva intrappolata dal lasciar-valere la credenza nel mondo. Ciò si può vedere tra l'altro dal fatto che Husserl sostiene, in *Logica formale e trascendentale*, che «tutta la vita quotidiana del singolo e della comunità è rivolta ad una similarità tipica delle situazioni, in modo che ciascuno che entri nella situazione in qualità di uomo normale ha *eo ipso* il relativo e comune orizzonte situazionale generali. Si può esplicitare a posteriori questo orizzonte, ma l'intenzionalità costitutiva d'orizzonte per la quale il mondo circostante della vita quotidiana è in generale un mondo di esperienza precede sempre l'esplicitazione di chi si pone nell'atteggiamento riflessivo»¹⁹. In questo modo anche il fenomenologo trascendentale che compie la riduzione alla pura vita di coscienza come soggettività costitutiva resta incluso nell'orizzonte universale del mondo che lo precede. Quest'ultimo abbraccia l'intera vita intenzionale ed in quanto fondamento del mondo la sua validità non può essere sospesa.

Fa parte dunque delle convinzioni fondamentali di Husserl l'idea che, come egli sottolinea, «qualunque datità mondana è una datità nel «come» di un orizzonte, che negli orizzonti sono impliciti altri orizzonti e che infine qualunque cosa che si dia come mondana porta con sé l'orizzonte del mondo e solo così può presentarsi alla coscienza nella sua mondanità»²⁰. Il «come» della predatità del mondo diviene dunque problema fenomenologico universale. Visto più precisamente il problema del mondo si trasforma, per Husserl, come rileva Eugen Fink, nella «questione dell'essenza della soggettività trascendentale, per la quale in ultima analisi il mondo vige e nella vita del quale, vita che assume la forma dell'unità di una appercezione universale, la credenza nel mondo con il suo senso d'essere è mondo in costante accadere»²¹.

Se dunque Husserl traspone il problema dell'essere del mondo nel «*re-lator*, predatità per un soggetto»²², il mondo viene sottratto alla riduzione

19 E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, in *Husserliana* Bd. XVII, Den Haag 1974, p. 207; trad. it. di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale*, Roma-Bari 1966, p. 246.

20 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 267 (trad. it. cit. p. 282).

21 E. Fink, *Studien zur Phänomenologie*, Den Haag 1966, p. 120.

22 R. Welter, *op. cit.*, p. 57.

ad un essere-in-sé indipendente dal soggetto. E sul fondamento della costitutività intenzionale della coscienza il mondo viene anzitutto preservato dal valere semplicemente come un puro fenomeno immanente alla coscienza. Più precisamente, per dirla con Eugen Fink, il «vero tema della fenomenologia» non si rivela né «il mondo da una parte, né una soggettività trascendentale ad esso contrapposta dall'altra, bensì il divenire del mondo nella costituzione della soggettività trascendentale»²³.

Così «il mondo reale» si riduce, come Husserl sostiene nelle lezioni sulla *Filosofia prima*, «ad un universo di correlati intenzionali di esperienze vissute intenzionali reali e possibili del mio Io trascendentale ed è da questo, in quanto suo correlato, inscindibile»²⁴. A partire da qui il soggetto è, secondo Husserl, «sempre presso se stesso, cioè nel cerchio conchiuso della sua propria soggettività trascendentale»²⁵; e lo è nel senso di una latenza che è sempre già anche nell'atteggiamento naturale, «quando esperisce il mondo e gli è consegnato in quanto figlio del mondo»²⁶. Per conseguire l'esplicita «convinzione trascendentale nel fondamento soggettivo del senso d'essere del mondo»²⁷ è pertanto richiesto che la coscienza che conosce il mondo si riconosca nella sua prestazione costituente come soggettività trascendentale extramondana. Questo riesce, come Husserl mostra in una operazione complessa, per mezzo dell'*epoche* che porta allo sguardo puramente in quanto se stessa la funzionalità ultima della soggettività trascendentale.

Questa sfera di funzionalità ultima della soggettività trascendentale può esser definita una sfera solipsistica. Husserl stesso caratterizza la fenomenologia trascendentale come «egologia trascendentale»²⁸. Il puro Io trascendentale, esibito nel passaggio attraverso la riduzione trascendentale, è per Husserl [contraddistinto] da «una solitudine filosofica unica, che è il requisito metodologico fondamentale di una filosofia veramente radicale»²⁹. Il fatto che «tutto ciò che per me è, può far scaturire il suo senso d'essere

23 E. Fink, *op. cit.*, p. 139.

24 E. Husserl, *Erste Philosophie. Zweiter Teil*, in *Husserliana* Bd. VIII, Den Haag 1973, p. 180.

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*.

27 P. Janssen, *op. cit.*, p. 144.

28 E. Husserl, *Erste Philosophie. Zweiter Teil*, cit., p. 174. Cfr. anche ivi, p. 131: «In quanto fenomenologo sono necessariamente solipsista, sebbene non in quel senso ordinario e ridicolo che ha sì la sua radice nell'atteggiamento naturale, ma anche in quello trascendentale».

29 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 187 e ss. (trad. it. cit. p. 192).

esclusivamente da me stesso, dalla mia sfera di coscienza»³⁰, questo principio mantiene per Husserl, anche nell'orizzonte della teoria dell'intersoggettività, la sua valenza fondamentale.

In *Logica formale e trascendentale* si dice: «Io esisto come primo e prima di ogni cosa pensabile. Questo «io sono» è per me [...] la base primaria intenzionale per il mio mondo; dove io non posso trascurare il fatto che anche il «mondo oggettivo», il «mondo per tutti noi» quale vale per me in questo senso, è il «mio» mondo»³¹. Con il «mondo per tutti noi» è qui chiamata in causa, per Husserl, la socializzazione trascendentale dell'Io in cui io faccio esperienza di me stesso come costituito dall'altro. Questo esser costituito tuttavia mi riguarda solo come io socializzato, non riguarda quell'Io trascendentale esibito nel passaggio attraverso la riduzione fenomenologica che Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* indica come *solus ipse*³². In altri termini, anche per il fatto che gli altri e con essi il mondo obiettivo vengono mostrati in quanto fenomeni trascendentali della mia sfera di singolarità, l'egologia rimane, nel progetto della sua monadologia, come dice lo stesso Husserl, «una fenomenologia solipsistica»³³. Già nel 1928 Theodor Celms aveva richiamato l'attenzione sul fatto che pur realizzandosi per Husserl la soggettività solo come intersoggettività, Husserl non poteva tuttavia realmente evitare il solipsismo. Piuttosto Husserl stabilisce nella comunità delle monadi il modello di un «solipsismo pluralistico»³⁴. Ciò significa che la «solitudine filosofica unica» di cui Husserl parla si universalizza fino a divenire una solitudine interna ad una comunità trascendentale di monadi.

La chiara vicinanza a Leibniz che si rileva nel modello monadico conduce in Husserl, in particolare rispetto anche alle idee di fondo di Leibniz, ad affermare che nella pluralità delle sostanze semplici date è posta, assieme a questa pluralità, una corrispondente pluralità di mondi differenti, che tuttavia non sono altro che visuali prospettiche di un unico mondo. Ciò tuttavia significa che questa impostazione di prospettiva o di prospettiva moltiplica eppure non dissolve (come invece, in un certo senso, accade in Nietzsche) prospettivamente la visualità di qualcosa a seconda ogni vol-

30 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, in Husserliana Bd. I, Den Haag 1973, p. 176.

31 E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, cit., p. 243; (trad. it. cit. p. 293).

32 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., p. 12.

33 E. Husserl, *Erste Philosophie. Zweiter Teil*, cit., p. 176.

34 Th. Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, New York-London 1979, p. 404.

ta del punto di vista. Per Leibniz ciò non sarebbe neanche lontanamente possibile, nella misura in cui esiste un ordine portante ontologicamente fondato nel senso di una armonia prestabilita.

Un tale ordine, legato all'esperienza, non è per Kant (e così anche per Husserl) più ammissibile. Da qui in avanti il punto centrale nell'idea della socializzazione trascendentale delle monadi sta per Husserl nel rendere plausibile come i soggetti stiano e si rapportino l'uno all'altro all'interno di un mondo per essi obiettivo e quindi identico. Com'è noto, Husserl intraprende il compito a ciò connesso di mostrare una relazione simmetrica tra *Ego* ed *Alter Ego* tramite l'operazione fenomenologica della apprensione assimilatrice.

Riferendosi alla possibile esperienza degli altri Husserl nel 1931 nota: «Così allora al comprender-si umano sono posti limiti solo troppo fragili»³⁵. L'orizzonte aperto in cui un altro uomo viene compreso nella sua interiorità personale ha in sé un orizzonte di ciò che è comprensibile nel futuro e un orizzonte di ciò che non è comprensibile. In questo modo per Husserl, per quel che concerne l'intersoggettività trascendentale, non si può più riscattare l'ideale fenomenologico della autodatività intuitiva. Qui è invece possibile solamente, come la chiama Husserl, «la costruzione interpretativa».

In qualità di osservatore fenomenologico che orienta il suo sguardo sulla riflessione trascendentale, in cui fonda il modo d'essere dell'ente che ha il modo di essere del mondo e di se stesso, l'io che riflette in senso fenomenologico ottiene tuttavia questa conoscenza unicamente in qualità di Io mondano, di Io che vive nel mondo, mondo che per parte sua viene però costituito interamente nella coscienza trascendentale. Husserl stesso riconosce qui (e lo chiama in causa proprio in questo modo) un «paradosso»³⁶ irrisolvibile. Nella sua necessità fattuale questo paradosso deve pertanto essere riconosciuto come presupposto di un coglimento trascendentale di sé. L'osservatore fenomenologico non può dunque esser riguardato come soggetto sottratto al mondo. Ed in effetti nell'atteggiamento naturale il vivere nel mondo ingenuamente attuato è il punto di partenza inaggirabile della riflessione trascendentale. Stando così le cose, il ritorno alla *Lebenswelt* è irrinunciabile per quanto riguarda quell'obiettivismo che manca della significatività vitale, ma anche per il progetto husserliano di una fenomenologia trascendentale.

35 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, Den Haag 1973, p. 384.

36 *Ibidem*.

La *Lebenswelt* esperita nel vivere il mondo naturale è «in quanto prima, più elementare forma di orientamento effettivo intenzional-soggettivo [...] una effettività culturale e antropologica»³⁷. Husserl definisce l'analisi di questa effettività – e con questo vengo al passo successivo della mia indagine – il compito di una ontologia della *Lebenswelt*. Nello scritto sulla *Krisis* si dice a questo proposito che la *Lebenswelt* può diventare «prima di qualsiasi interesse trascendentale, cioè già nell'atteggiamento naturale (o, per parlare nella prospettiva della filosofia trascendentale: nell'atteggiamento ingenuo anteriore all'*epoche*), tema di una scienza peculiare – di una ontologia della *Lebenswelt* in quanto mondo dell'esperienza»³⁸.

Per Husserl, per il quale il mondo dell'esperienza è «il mondo che è intuibile unitariamente, conseguentemente e concordemente in un'intuizione reale o possibile»³⁹, la *Lebenswelt* in tutte le sue relatività ha unicamente in quanto percezione «una propria struttura generale, cui è legato tutto ciò che è relativo»⁴⁰. Dal momento che questa struttura non è più relativa, essa determina in maniera vincolante l'ordine del mondo in quanto ordine spazio-temporale. In ciò tuttavia la *Lebenswelt* si rivela per Husserl, a prescindere da tutte le differenze socio-culturali concrete, come una e medesima per tutti gli uomini. Ciò significa che con l'ordine categoriale di spazio e tempo si dà, come Husserl chiarisce con un esempio concreto, un denominatore dell'aver-mondo (*Welthabe*) comune a tutti, al contadino cinese, all'indiano dell'India così come all'europeo. Dietro questa assunzione c'è l'impostazione husserliana della percezione come «*modus* originario dell'intuizione»⁴¹, che ci «presenta» gli oggetti nell'originalità originaria, cioè nel *modus* della auto-presenza»⁴². Con questo Husserl difende la sua assunzione per cui nell'intuizione le cose sono date ad ogni uomo, quand'anche nei modi e negli orientamenti prospettici più diversi, come indipendenti, vale a dire come esperibili sensibilmente nella corporeità spazio-temporale.

Per ottenere l'universalizzazione cui mira, Husserl paga tuttavia il prezzo, secondo i suoi critici, di lasciare indeterminato tanto il mondo concreto della percezione quanto il concetto di esperienza. Nell'impostazio-

37 E. W. Orth, *op. cit.*, p. 81.

38 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit. p. 176 (trad. it. cit. p. 199).

39 *Ibidem*.

40 Ivi, p. 142 (trad. it. cit. p. 167).

41 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 176 (trad. it. cit. p. 107).

42 Ivi, p. 107 (trad. it. cit. p.135).

ne husserliana non verrebbe pertanto tenuto in considerazione il fatto che le nostre esperienze differiscono assolutamente dal dato. In questo caso l'elemento differenziale nell'esperienza non indica soltanto un qualcosa di empiricamente variabile. In effetti queste esperienze dell'elemento differenziale possono essere anche concepite come formazioni concorrenti di senso e di struttura. E soltanto in quanto tali formazioni concorrenti di senso esse ci schiudono la possibilità produttiva di oltrepassare e ristrutturare i nostri sistemi di riferimento interni acquisiti. Quanto qui è inteso viene interpretato da Waldenfels, nel corso delle sue osservazioni, come una «teoria concreta della percezione»⁴³.

Nell'ottica di una teoria concreta della *Lebenswelt* così articolata, si vede che proprio il mondo corporeo spazio-temporale che Husserl intende sottrarre alla relatività, perde già nell'esperienza, per Husserl paradigmatica, delle cose, il suo presunto fondamento certo, se per esempio si pensa a certe manifestazioni dell'animismo, nella misura in cui nella questione della distinzione tra «inanimato» e «vivente» l'assunzione husserliana della costanza delle cose non regge. Come esempio ulteriore si potrebbe portare il fatto che anche l'esperienza del corpo è iscritta in una rete di significati differenti, cosa di cui la storia della medicina, dell'arte o anche della moda possono portare esempi efficaci.

Guardando alle ricerche di K. Goldstein, M. Merleau-Ponty ed E. Goffman si vede che anche l'esperienza umana dello spazio non è retta da una assunzione univoca di costanza. Piuttosto essa si rivela dipendente dall'orientamento spaziale concreto o anche dal fatto che si abbia a che fare con uno spazio aperto o con uno spazio chiuso. Così la nostra esperienza concreta dello spazio è tra le altre cose dipendente da come gli ordini sociali si rispecchiano in forme di ordinamento spaziale. Un esempio calzante è dato dagli spazi del Parlamento con il codice binario di governo ed opposizione che li determina, e che in ciò esprimono in un modo preciso i rapporti di sovranità che determinano le forme di distribuzione dello spazio. Uno spettro analogamente divergente si trova anche rispetto all'esperienza che all'interno della *Lebenswelt* si fa del tempo. Essa si plasma secondo ritmi diversi come fasi in cui si mangia, si dorme e si lavora. Anche assumendo schemi temporali lineari e ciclici l'esperienza del tempo della *Lebenswelt* si rivela differente, ad esempio in riferimento all'importanza del mutare delle stagioni per il lavoro nei campi rispetto al funzionamento ininterrotto delle macchine nella produzione industriale e dei conseguenti adattamenti della vita lavorativa.

43 B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 25.

Anche se si ammette che un percepito è sempre un oggetto situato spazio-temporalmente, ci si può rivolgere criticamente all'indirizzo di Husserl chiedendo se ciò significa che esso deve venire inteso o incontrato primariamente come corpo spazio-temporale su cui successivamente si edificano i vari livelli significativi superiori. Husserl stesso sembra attestare questo quando in *Ideen II* sottolinea: «Non basta vedere questo tavolo e gettare su di esso uno sguardo percettivo. È invece necessario percependo, esperimentando, approcciarsi a ciò che è inteso conformemente alla percezione (così che) l'oggetto percepito mostri [...] cosa appartiene alla sua essenza»⁴⁴.

II

Rispetto a questi problemi della percezione delle cose – e vengo così alla seconda parte della mia relazione – il giovane Heidegger aveva già fatto notare che io non incontro una cosa, situata naturalmente sempre spazio-temporalmente, come un bicchiere nella mia mano, primariamente come un corpo situato nello spazio e nel tempo. Un bicchiere si rivela piuttosto come una cosa che appartiene al mondo circostante in modo che per cogliere la sua modalità d'essere la sua utilizzabilità deve venire determinata primariamente dal suo uso. La critica di Heidegger al primato husserliano di una percezione fondante lo conduce ad una nuova formulazione del concetto di *Lebenswelt*, che in ciò inizia al tempo stesso la trasformazione della fenomenologia husserliana in una fenomenologia ermeneutica.

Cosa ciò comporti, Heidegger lo chiarisce nell'estate del 1919 in una analisi della cosiddetta esperienza vissuta del mondo circostante (*Umwelterlebnisses*). L'esempio che Heidegger sceglie è quello della cattedra che si scorge entrando in un'aula. A questo proposito la sua domanda iniziale suona: che cosa vedo? Sin dall'inizio Heidegger rifiuta decisamente l'idea di un nesso fondazionale esplicabile in senso teorico-percettivo, «come se io vedessi prima delle superfici scure che si stagliano, e che mi si offrono successivamente come cassa, poi come scrivania, infine come cattedra accademica, in modo da incollare ciò che è cattedratico alla cassa come se fosse un'etichetta»⁴⁵. Per Heidegger questa interpretazione fraintende l'esperienza. L'esperienza vissuta si determina invece positivamente in

44 E. Husserl, *Ideen II*, in *Husserliana* Bd. IV, Den Haag 1952, p. 34.

45 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, in *HGA* Bd. 56/57, Frankfurt 1987, p. 71; trad. it. di G. Auletta, *Per la determinazione della filosofia*, Napoli 1993, p. 69.

questo modo: «Io vedo la cattedra per così dire in un colpo; e non la vedo solamente in modo isolato, ma vedo la scrivania come troppo alta per me [...] io vedo la cattedra con un certo orientamento, con una certa illuminazione, su uno sfondo»⁴⁶.

L'esempio prelude chiaramente in struttura e contenuto alla celebre analisi della mondità del mondo circostante di *Essere e Tempo*, ossia chiarisce che quanto appartiene al mondo circostante non mi è dato per sé, bensì unicamente nella sua significatività per me. Nel vedere la cattedra io, come sottolinea Heidegger, «ci sono con il mio io completo»⁴⁷. Con il carattere di evento egli di conseguenza sottolinea che quanto appartiene al mondo circostante ha, in riferimento al suo essere esperito, la «sua genuina autopresentazione in se stesso»⁴⁸. Infatti nell'esperire il suo carattere significativo mi si manifesta immediatamente e, per così dire, d'un sol colpo.

In un altro passo, Heidegger definisce l'«In-quanto» chiamato in causa nel contesto del vedere la cattedra come «l'In-quanto della significatività»⁴⁹. Questo «In-quanto» della significatività è, come egli dice, un In-quanto «sempre necessariamente risultato di una situazione storica»⁵⁰. Il momento strutturale così determinato in questi primi corsi di lezioni non indica altro che quel celebre «In-quanto ermeneutico» che in *Essere e Tempo* viene presentato da Heidegger, a differenza dell'«In-quanto» apofantico, come costituente della modalità d'essere preteoretica fondamentale dell'interpretazione-esposizione (*Auslegung*) in cui l'uomo costantemente si muove. In ciò è decisivo, per Heidegger, il fatto che ogni vedere semplicemente prepredicativo delle cose stesse è sempre già comprendente-interpretante.

Il fatto che dal punto di vista dell'interpretante ciò che deve essere interpretato deve essere precompreso nelle sue connessioni di rimando perché si schiuda nella sua utilizzabilità (*Dienlichkeit*), e come ciò accada, viene precisato dal giovane Heidegger, nel contesto dell'esempio prescelto della cattedra, attraverso una autointerrogazione. Sulla scorta di questa autointerrogazione viene scoperto (*offengelegt*) in primo luogo l'io che esperisce il mondo circostante nelle possibilità che ne costituiscono il comprendere interpretante. Heidegger si chiede se questo «cogliere la cattedra d'un sol colpo» non sia in fondo determinato unicamente dal presupposto della propria partecipazione alla forma di vita accademica. Egli porta a soste-

46 *Ibidem*.

47 Ivi, p. 75 (trad. it. cit. p. 72).

48 Ivi, p. 91 (trad. it. cit. p. 86).

49 M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), in HGA Bd. 58, Frankfurt 1993, p. 114.

50 *Ibidem*.

gno dell'obiezione l'ipotesi di un contadino della Selva Nera che dovesse entrare nell'aula senza sapere che questa cosa qui è una cattedra o che si chiama così. Heidegger rafforza ulteriormente l'obiezione aggiungendo l'ipotesi di un Senegalese che, trasferito improvvisamente qui dalla capanna del suo *Kraal*, si trovasse di fronte alla cattedra nella completa ignoranza del suo utilizzo.

Con questi esempi Heidegger vuole mostrare che anche una familiarità difettosa o addirittura del tutto assente con il contesto della vita accademica non conduce al fatto che in luogo della cattedra vengano visti unicamente insiemi di colori o superfici colorate. Infatti anche il contadino della Selva Nera vede, secondo Heidegger, l'oggetto che si trova davanti a lui «come affetto da un significato»⁵¹. Egli vede infatti, come sottolinea Heidegger, «il posto del professore»⁵². E il «Senegalese privo di cultura scientifica [ma, come egli sottolinea] (non [per questo] privo di cultura)»⁵³ citato qui da Heidegger come esempio di qualcosa di esotico e di estraneo, vede a priori la cattedra, in corrispondenza dell'interpretazione esistenziale, non come un mero Qualcosa, bensì in tutta probabilità «come un Qualcosa con cui non saprebbe da dove cominciare»⁵⁴. Ma ciò significa che, per quanto non solo individuale, ma anche (per quanto possibile) fondamentalmente diverso il vedere di qualcosa come una cattedra possa sembrare, pure all'esperire del mondo circostante appartiene sempre già un «momento significativo»⁵⁵. È importante fare attenzione al fatto che questo «momento significativo» non può essere concepito come carattere significativo posto accanto all'oggetto originariamente dato come qualcosa di accessorio.

A partire da qui Heidegger formula la convinzione fondamentale per cui «la significanza dell'«esser estraneo cosale» e la significanza di «cattedra» sono [...] assolutamente identiche secondo il loro nucleo essenziale»⁵⁶. L'elemento significativo così identico ha il suo nucleo essenziale nel potenziale della sua significatività a costituire il mondo circostante. Quest'ultima è la struttura formale di ogni esperire il mondo circostante. Dal momento che la significatività è sempre la significatività di qualcosa che è significativo per qualcuno, essa si dà, rispetto a chi fa esperienza all'interno del mondo circostante, come aperta o come chiusa. In ciò viene alla luce un altro aspetto decisivo. Infatti nella descrizione delle diverse modalità del mo-

51 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., p. 71 (trad. it. cit. P. 70).

52 Ivi, p. 71 (trad. it. cit. p. 69).

53 Ivi, p. 72 (trad. it. cit. p. 70).

54 *Ibidem*.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.

mento significativo si precisa come aspetto fondante tanto della conoscenza quanto del comportamento la differenza (*Differenz*) della significatività come distinzione (*Unterschied*) delle *Lebenswelten*. In questo senso dunque la *Lebenswelt* è in sé sempre già concepita come contemporaneamente plurale e contingente e in quanto è questa varietà di riferimenti culturali di senso è interamente determinata in senso storico. Pertanto è l'effettualità di volta in volta concreta della vita a costituire, nella sua significatività, ogni volta l'apertura di senso dell'esperienza del mondo circostante.

Al livello dell'esempio il fatto che il Senegalese, a partire dal suo orizzonte storico di esperienza, orientato in senso non scientifico, sviluppi le sue categorie interpretative all'interno di questo, significa che egli essenzialmente non è in grado di concepire la cattedra come una cattedra. La *Lebenswelt* scientifica rimane per lui, al livello dell'esempio prescelto, non scoperta nelle sue connessioni significative e, nella sua inaccessibilità, estranea. La scopribilità di cui si è fatta menzione caratterizza al tempo stesso anche la distinzione qualitativa tra la situazione del Senegalese e quella del contadino della Selva Nera. Infatti anche se il riferimento esperienziale individuale e concreto della *Lebenswelt* del contadino della Selva Nera non è scientifico, pure egli rimane compreso nell'orizzonte storico-culturale che lo oltrepassa, e a cui appartiene anche la forma di vita scientifica. Questo stesso orizzonte storico-culturale apre infatti al contadino della Selva Nera la possibilità di scoprire, nel vedere la cattedra, il momento significativo «posto del professore» come riferimento significativo. Infatti la relazione di disposizione ordinata tra scrivania e banchi potrebbe ricordargli l'aula dei suoi trascorsi scolastici, in cui ciò che veniva insegnato veniva comunicato dalla scrivania alla classe.

Nel suo esempio Heidegger ha legato esplicitamente l'esperienza di estraneità del contadino della Selva Nera o del Senegalese che entrano in un'aula ad una collocazione spaziale. Questa esperienza riceve tuttavia il suo rilievo fenomenologico vitale dal fatto che in questo caso la collocazione spaziale deve essere interpretata più precisamente come esperienza di differenza. Il concetto di esperienza adoperato qui indica, per esprimerci con le parole di Wilhelm Dilthey, quel processo «attraverso cui qualcosa di reale si apre alla coscienza»⁵⁷. Nella sua struttura l'esperienza è un accadere aperto. E anzi in tedesco si dice che «avere esperienza» presuppone il dover fare esperienza, ossia l'accumulare esperienza. Solo in questo modo l'esperienza può anche insegnare qualcosa a qualcuno. E ciò che essa inse-

57 W. Dilthey, *Grundlegung der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften* Bd. XIX, Göttingen 1982, p. 23.

gna è il riconoscimento del reale-effettuale nel «che» (*Dass*) fattuale (*faktischen*) del suo «come» (*Wie*). Considerato dal punto di vista ermeneutico si tratta del riconoscimento della pluralità della *Lebenswelt* costitutivamente pluralizzata che accade nella differenza delle significatività. Il fatto che tale elemento differenziale del mondo non sia fenomeno in quanto pluralità meramente ontica, mentre piuttosto contraddistingue la struttura ontologica del mondo e quindi supera il concetto tradizionale di mondo come totalità dell'ente, si iscrive tra le tesi più importanti dell'analisi heideggeriana dell'esperienza del mondo circostante e tra quelle che maggiormente determineranno il suo cammino successivo di pensiero.

Per riassumere, il riferimento dell'«In-quanto» si rivela, nella situazione ermeneutica concreta per esempio del vedere la cattedra, predeterminato, nel suo riferimento alla *Lebenswelt*, dalla costellazione storico-culturale. Concretamente ciò vuol dire che qualcosa può essere compreso come significativo per me solo e soltanto nella misura in cui io, nel mio vederlo «in quanto qualcosa» mi rivelo come già orientato da una previa comprensione del contesto di rimandi che gli appartiene. Questo contesto traccia quell'orizzonte del mondo della vita in cui io mi rapporto, comprendendo e interpretando, a ciò che mi si fa incontro nel mondo circostante. In questo modo la mondanità (*Welthaftigkeit*) di quanto appartiene al mondo circostante e con ciò la genuina autopresentazione nella significatività viene costitutivamente ricollegata all'io che la esperisce. E ciò accade nel senso per cui la possibilità dell'apertura di senso di qualcosa come significativo a priori appare come significativa per me. Ciò tuttavia si verifica solo se io posso identificare il Qualcosa come appartenente alla mia situazione del mondo della vita, a partire dalla quale mi sono assegnate le mie possibilità interpretative. In tal modo si mostra al tempo stesso un carattere di bisogno (*Aufforderung*) inerente alla situazione. Io ho infatti compreso una situazione solo quando posso integrare le datità situazionali nella mia competenza così da soddisfare in questo i bisogni teoreticamente e praticamente rilevanti della situazione.

A partire da qui il senso dell'espressione «Sé» si dispiega nel modo del rapportarsi ed in quanto questo modo. Heidegger ha di mira il fatto che io incontro me stesso nella *Lebenswelt* a partire da quei riferimenti in cui innanzitutto e perfino inesPLICITAMENTE vivo. Di regola in essi io mi dedico ogni volta a ciò di cui devo aver cura. In questo modo io mi incontro primariamente nel – ovvero a partire dal – mio mondo circostante, e tuttavia anche, dal momento che condivido anzitutto il mondo circostante coesistenzialmente con altri, nel ovvero a partire dal mio «mondo-comune» (*Mitwelt*). In altre parole io vivo in un mondo che in quanto mondo circostante (*Umwelt*) e mondo comune ottiene per ciò stesso la sua significatività ca-

ratteristica a partire dal mio Sé. Questo «a partire dal mio Sé», che deve essere inteso in senso strutturale, non si manifesta per Heidegger in primo luogo per mezzo di un atto riflessivo, bensì prima di ogni riflessione il nostro rapporto al mondo è costituito come autorapporto e conseguentemente il nostro autorapporto è originariamente rapporto al mondo.

La risposta programmatica che Heidegger pertanto fornisce alla questione sul senso del Sé nell'attuazione della vita fattuale recita, in riferimento a quanto discusso finora, corrispondentemente: «La configurazione espressiva del Sé è la sua situazione. «Io ho me stesso» vuol dire: la situazione vivente diviene comprensibile⁵⁸. Ciò tuttavia significa che il momento costitutivo del comprender-si intrecciato con il comprendere-qualcosa si rivela come progettare adeguato alla situazione e conferente senso che è rivolto alle possibilità che vengono prestrutturate dalla situazione fattuale della *Lebenswelt*, nello spazio della loro realizzazione così come nel profilo della loro necessità concreta.

Il fenomeno del Sé formulato ora rispetto alla tradizione dell'«Io» senza l'obiettivazione, articola secondo Heidegger «il ritmo dell'esperire stesso»⁵⁹. Ciò significa che il Sé è «presente» unicamente «nell'espressione della situazione»⁶⁰. In questo senso il sé storico fattuale non è per Heidegger né *substantia* né nucleo essenziale dell'Io, bensì, come egli lo formula, «funzione dell'esperienza della vita»⁶¹. La sua concrezione è infatti la «situazione» del mondo del Sé «senza l'obiettivazione»⁶². Heidegger chiarisce in tal senso che il contesto dell'esperienza di vita è un «nesso di situazioni che si compenetrano»⁶³.

Con la posizione del Sé in quanto funzione dell'esperienza di vita l'idea dell'Io viene, nel processo della comprensione, per così dire indiziata dal punto di vista pragmatico. Heidegger lo riassume in modo pregnante: «Il Sé vive in situazioni sempre nuove, che si compenetrano sempre in modo nuovo e che sono imprescindibili per quelle successive»⁶⁴. Tale situazione del mondo del Sé non è perciò secondo Heidegger neanche «una configurazione ordinatamente determinata di elementi cosali, bensì fenomeno, forma di vita, connessione vitale»⁶⁵.

58 M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), cit., p. 166.

59 Ivi, p. 258.

60 *Ibidem*.

61 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., p. 208.

62 M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), cit., p. 258.

63 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., p. 210.

64 M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), cit., p. 62.

65 Ivi, p. 165.

La vicinanza al concetto ermeneutico fondamentale diltheyano di «connessione [nesso, contesto] vitale» (*Lebenszusammenhang*) si può toccare qui con mano e sottolinea pertanto la radicazione chiaramente positiva della filosofia della vita diltheyana in questi primi anni di Heidegger, come una stazione per lui necessaria lungo il suo stesso cammino. Proprio in questa vicinanza emerge però al contempo anche la capacità heideggeriana autonoma di trasformazione. Infatti per Dilthey il Sé in quanto unità che fonda l'unione delle «forze spirituali» svolge unicamente il ruolo di impulso allo sviluppo e al dispiegamento della connessione vitale in quanto connessione strutturale. Tuttavia il riferimento alle «relazioni vitali in cui si trova questo Sé»⁶⁶ resta per Dilthey in una condizione piuttosto indifferente. Rispetto a ciò è per Heidegger la situazione in quanto fenomeno espressivo ad articolare proprio il carattere d'essere del Sé. Ciò però significa che dal punto di vista della prima «ontologia della fattualità» non è né sensato né possibile, per Heidegger, parlare di un senso dell'Io che sia indipendente dal modo in cui esso è dato nella situazione. Per questo motivo Heidegger definisce esplicitamente questo Io come «Io-situazione»⁶⁷.

In questo senso nella funzione storico-attuativa della connessione vitale l'Io si ha, per Heidegger, nel «come fattuale della coinvolta [cioè che si prende cura] autoappropriazione del Sé»⁶⁸, vale a dire nel padroneggiamento competente della situazione. In riferimento ad una «concentrazione dell'attuazione»⁶⁹ che si incrementa in gradi diversi, questo processo di appropriazione di Sé ottiene per Heidegger il suo massimo accrescimento qualitativo nella «spontaneità del Sé vivente»⁷⁰. La risonanza che si può udire nel concetto di spontaneità (da lui non ulteriormente chiarito) rimanda tendenzialmente ad una vicinanza alla tesi bergsoniana della spontaneità come struttura della libertà, senza per se stessa tuttavia attivare contemporaneamente la base metafisica dell'*élan vital* che a ciò, secondo Bergson, è connessa. La spontaneità in quanto, dice Heidegger, «senso fondamentale dell'attuazione del Sé nella sua vita [fattualmente storica]»⁷¹, dona al senso dell'esistenza il suo significato originario. Se il Sé in quanto funzione

66 W. Dilthey, *Grundlegung der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, cit., p. 349.

67 M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit., p. 208.

68 M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»*, in Id., *Wegmarken*, in HGA Bd. 9, hrsg. v. F.-W. von Hermann, Frankfurt 1976, p. 35.

69 M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), cit., p. 260.

70 Ivi, p. 261.

71 *Ibidem*.

dell'esperienza di vita, come abbiamo visto, è presente unicamente nella situazione, allora la situazione esperisce nella spontaneità che domina l'attuazione come struttura della libertà una modificazione del suo senso di contenuto, in quanto esso giunge per Heidegger alla «configurazione creatrice della *Lebenswelt*»⁷². In questo modo essa libera modalità della configurazione di Sé che per parte loro possono contribuire alla riuscita di una identità personale. In questo momento configurativo viene mostrata una struttura di senso d'essere che nel concetto di spontaneità lascia intravedere un rimando preliminare al carattere esistenziale di progetto (sviluppato in *Essere e Tempo*) dell'esserci che si appropria di sé ed in questo senso è autentico. In questo modo l'ermeneutica heideggeriana del Sé rimanda al tempo stesso a quel punto a partire dal quale diviene comprensibile «il senso dell'effettualità [storico-culturale] a tutti i livelli della vita»⁷³.

Nel primo Heidegger non si trova tuttavia, oltre a questo rimando, nessun'altra analisi così fortemente connotata in senso antropologico dell'effettualità storico-culturale come spazio di configurazione storico-fattuale dell'autodeterminazione dell'uomo. Rimane perciò aperta la questione sul modo in cui allora questo avere-me-stesso possa venire concretizzato per assumere la forma di un Sé identitario riuscito. Per potere tuttavia rispondere a questa domanda sarebbe necessario concretizzare l'essere in situazione dell'uomo, assicurato nell'indicazione ontologico-formale, in riferimento a quelle situazioni di decisione che sviluppano strutturalmente la situazione come dimensione determinata in senso storico-culturale e, come vuole Charles Taylor, anche morale.

Ciò che in Heidegger rimane stranamente vuoto, ottiene invece in Husserl un contorno più chiaro, se si considera un po' più attentamente il suo concetto di cultura. Il punto di partenza è offerto dall'assunzione di Husserl (che ho già esposto nella prima parte della mia relazione) per cui una *Lebenswelt* concreta è sempre una forma di cultura. In altri termini la cultura si presenta come quell'effettualità dell'uomo in cui egli convive in qualità di essere che vive interagendo normalmente con i suoi simili. In quanto cultura europea, e ciò significa per Husserl in quanto moderna cultura tecnico-scientifica, essa è entrata in crisi. Intendere la cultura europea in questo senso come cultura tecnico-scientifica indica che quello sviluppo culturale che ha origine con l'industrializzazione in Europa o nei paesi europeizzati del Nord America, da lungo tempo già un evento globale, rappresenta nella stessa Europa ancora solo una voce tra molte altre. In quanto

72 *Ibidem.*

73 *Ibidem.*

crisi, tuttavia, essa ha per Husserl la possibilità, ovvero lo scopo, come egli chiarisce negli articoli pubblicati su *Kaizo* nel 1924, di contribuire ad un «rinnovamento della cultura». A questo proposito Husserl definisce la cultura come «la quintessenza delle capacità che vengono progressivamente a consolidarsi nelle attività dell'uomo socializzato e che hanno la loro durevole eredità spirituale nell'unità della coscienza collettiva e della tradizione che in essa si mantiene e perdura»⁷⁴.

Con il concetto di «eredità culturale» Husserl intende dire che la cultura non è soltanto la «quintessenza dell'effettualità intuitiva e al tempo stesso densa di senso immanente dell'uomo»⁷⁵. Piuttosto Husserl concepisce la cultura in riferimento all'eredità spirituale ancora in un altro senso, vale a dire come «forma più alta di autocoscienza e coscienza normativa, in cui la cultura porta al concetto la sua effettualità propria»⁷⁶. Nel terzo articolo pubblicato su *Kaizo* questo vuol dire che «la vita pratica di una comunità, di un'intera umanità [...] [può] assumere la conformazione unitaria della ragion pratica, quella di una «vita etica». Questa però intesa in modo effettivamente analogo alla singola vita etica. Parimenti dunque una vita di «rinnovamento» scaturita dalla propria volontà dovrebbe assumere la forma di una vera umanità nel senso della ragion pratica, quindi dovrebbe dare alla propria cultura la forma di una «cultura veramente umana»⁷⁷. Questo ideale di cultura si trova formulato anche alla fine della *Krisis*, quando Husserl, guardando all'«infinità della vita e degli sforzi verso la ragione»⁷⁸ sottolinea che la ragione (come l'elemento specifico dell'uomo in quanto essere che vive in attività e abitudini personali) indica «proprio ciò verso cui l'uomo in quanto uomo tende nel suo intimo»⁷⁹. Ciò considerato, Husserl può rilevare, all'interno del progetto della sua fenomenologia della *Lebenswelt*, che «l'essere dell'uomo implica un essere teleologico e un dover-essere e che questa teleologia domina ogni azione e ogni progetto egologico»⁸⁰. Ciò che qui Husserl propaga come fine etico della sua fenomenologia della *Lebenswelt* è, come egli stesso dice, l'«idea dell'autonomia, [quindi l'] idea di una determinazione della volontà di plasmare

74 E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, in Husserliana Bd. XVII, Dordrecht 1989, p. 27.

75 E. W. Orth, *op. cit.*, p. 143.

76 *Ibidem*.

77 E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, cit., p. 22.

78 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 275 (trad. it. cit. p. 290).

79 *Ibidem*.

80 *Ibidem*.

la vita personale nell'unità sintetica di una vita nella dimensione di una responsabilità universale di sé»⁸¹.

Ciò che qui potrebbe essere definito come un ideale di cultura è in altre parole una forma di *Lebenswelt* di grado più alto. Per essa vale il fatto che in essa la fede nella ragione condiziona e determina la cultura. Non si intende tuttavia una ragione squisitamente scientifica, una razionalità plasmata in senso tecnologico. Infatti la fede universale nella ragione richiesta da Husserl ha il suo fondamento nel fatto che la cultura come grado più alto della *Lebenswelt* sa che il suo *telos* non è altro che la ragione stessa che si insedia, nell'attuazione concreta, come fede universale nella ragione e che quindi si assume la responsabilità nei confronti del mondo. Se la ragione è in questo senso il *telos* della vita umana, si apre per Husserl il ritorno fenomenologico alla *Lebenswelt* e con ciò la sua significatività vitale come presupposto necessario per una forma più elevata di vita umana. Unitamente a ciò, tuttavia, una fenomenologia della *Lebenswelt* dischiude quello spazio morale in cui è l'autoriflessione che la filosofia compie sulle proprie capacità attuarie in quanto ragione responsabile di sé e del mondo a condurre fuori dalla crisi attuale. Un tale concetto di una ragione significativa per la vita risulterebbe accessibile anche al progetto heideggeriano di una fenomenologia ermeneutica della vita. Ma questo sarebbe il compito di un altro contributo.

(Traduzione di Raffaele Mirelli e Andrea Le Moli⁸²)

81 Ivi, p. 272 (trad. it. cit. p. 287).

82 La traduzione dell'*introduzione* e della parte I è di R. Mirelli, quella della parte II è di A. Le Moli.

PIETRO PALUMBO

L'ASSOLUTA SOGGETTIVITÀ DEL PENSARE IN GIOVANNI GENTILE

«Non vi è forse nessun altro fenomeno oltre la coscienza che sia così familiare a ciascuno di noi e che sia stato nello stesso tempo così elusivo ad ogni studio sistematico, filosofico o scientifico»¹. Con questa plausibile asserzione comincia il saggio di apertura del volume intorno alla natura della coscienza, che raccoglie lo stato del dibattito sul problema fino al 1997, nell'ambito degli studi filosofici, psicologici e delle neuroscienze, prevalentemente dell'area culturale angloamericana. Forse è superfluo dire che, anche solo nella introduzione storico-filosofica al dibattito, non c'è ombra alcuna di riferimento alla speculazione di Giovanni Gentile, il quale invece dedicò molte delle sue riflessioni al tema in questione, riflessioni che, pur non conducendo a posizioni diverse rispetto a quelle dell'idealismo classico su coscienza e autocoscienza, si distinguono in qualche modo per le argomentazioni centrate sull'atto del pensare, le sue proprietà e i suoi caratteri.

Nel 1916, nell'intento di introdurre «a quel pieno concetto dell'atto spirituale, in cui consiste...il nucleo vivo della filosofia» G. Gentile scriveva: «Affinché si possa conoscere l'essenza dell'attività trascendentale dello spirito, bisogna non considerare mai questo, che è spettatore, dal di fuori; non bisogna proporselo mai, esso stesso, come oggetto della nostra esperienza; esso stesso, spettacolo. La coscienza, in quanto oggetto di coscienza, non è più coscienza [...] Il punto di vista nuovo, a cui conviene collocarsi, è questo dell'*attualità* dell'Io, per cui non è possibile mai che si concepisca l'Io come oggetto di se medesimo. Ogni tentativo che si faccia, si può avvertirlo fin da ora, di oggettivare l'Io, il pensare, l'attività nostra interiore, in cui consiste la nostra spiritualità, è un tentativo destinato a fallire, che lascerà sempre fuori di sé quello appunto che vorrà contenere; poiché nel definire come oggetto determinato di un nostro pensiero la nostra stessa attività pensante, dobbiamo sempre ricordare che la definizione

1 G. Güzeldere, *The many faces of Consciousness; a field guide*, in N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere, ed.s., *The nature of consciousness. Philosophical debates*, Cambridge-London, 1997, p. 1.

è resa possibile dal rimanere la nostra attività pensante, non come oggetto, ma come soggetto della nostra stessa definizione, in qualunque modo noi si concepisca questo concetto della nostra attività pensante. La vera attività pensante non è quella che definiamo, ma lo stesso pensiero che definisce»².

Al contrario, nel 2005, Daniel Dennett, illustre studioso del funzionamento della mente, direttore del Centro per gli studi cognitivi della Tufts University, Massachusetts, con l'esplicito intento di «concentrare l'attenzione sui problemi *filosofici* che continuano a tormentare questo campo di ricerca, e a confondere e a distrarre nello stesso modo sia i filosofi sia i non filosofi», scrive che per capire la coscienza, «se nella tua teoria non lasci da parte il soggetto, non hai ancora neanche iniziato! Una buona teoria della coscienza *dovrebbe* far apparire la mente cosciente come una fattoria abbandonata (si ricordi il mulino di Leibniz), piena di macchinari ronzanti e senza che vi sia nessuno a supervisionarli, a divertirsi con essi o a esserne testimone»³. D'altra parte, più recentemente ancora, Thomas Metzinger (docente di Filosofia teoretica (!) alla Johannes Gutenberg-Universität di Mainz) in apertura del suo ultimo libro asserisce lapidariamente: «non esiste una cosa simile a quello che comunemente chiamiamo sé. Al contrario di ciò che la maggior parte delle persone crede, nessuno è mai *stato* o ha mai *avuto* un sé. Non si tratta solo del fatto che l'odierna filosofia della mente e le neuroscienze cognitive stanno per mandare in frantumi il mito del soggetto. È ormai chiaro che non riusciremo mai a risolvere il rompicapo filosofico della coscienza – capire come essa possa sorgere nel cervello o in un oggetto puramente fisico – se non ci confrontiamo con questa semplice proposizione: per quanto ne sappiamo, non esiste una cosa, un'entità indivisibile, cioè *noi*, all'interno del cervello o in una qualche dimensione metafisica al di là del mondo»⁴.

Per la verità, con quest'ultima parte delle affermazioni di Metzinger potrebbe convenire pure Giovanni Gentile, in quanto nella sua convinzione la questione dell'io e della coscienza non può risolversi certo nei termini scientifici di un rintracciamento fisico-empirico di una qualunque entità nel cervello, né attraverso i rilievi e gli esperimenti delle più avanzate ricerche sul funzionamento del cervello, né nei termini filosofici tradizionali di una asserzione metafisica, e neppure in quelli di semplice senso comune: per Gentile si tratta invero di una questione strettamente filoso-

2 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze 2003, pp. 8-9.

3 D. Dennett, *Sweet Dreams. Illusioni filosofiche sulla coscienza*, tr. it. di A. Cilluffo, Milano 2006, pp. 64-65.

4 Th. Metzinger, *Il tunnel dell'io. Scienza della mente e mito del soggetto*, tr. it. di M. Baccarini, Milano 2010, p. 1.

fica, che si può risolvere solo all'interno di una riflessione teoretica che porta all'*attualismo*! A proposito delle grandi questioni filosofiche, sempre oggetto di dispute infinite, scriveva Gentile nel 1916: «tutte le difficoltà provengono dalla posizione affatto empirica della mente non ancora sollevatasi al punto di vista speculativo»⁵! Raggiungere consapevolmente tale posizione però non è semplice perché appunto, secondo Gentile, bisogna superare sia il senso comune che la dimensione della ricerca scientifica, ma è possibile sollevarsi a tale punto di vista attraverso una riflessione sulla storia della filosofia, e in particolare attraverso una attenta considerazione del pensiero kantiano.

1. *La concezione trascendentale dell'Io*

La filosofia moderna, negando il dualismo di intelletto e volontà, a parere di Gentile avrebbe superato definitivamente «l'intellettualismo» tipico sia della filosofia classica sia dell'empirismo e dello scetticismo di ogni tempo: il mondo non è più dato una volta e per tutte, come una realtà che non può ricevere incremento dall'attività e dalla fede del soggetto nel proprio volere; perché vi sia autentica libertà di intelletto e di volontà bisogna concepire l'intelletto come esso stesso produttore del reale. Lo spirito è libertà, e se lo spirito avesse qualcosa fuori di sé, ne sarebbe limitato, non sarebbe più libero, e non sarebbe più spirito, affermava Gentile già nel 1914⁶. Pertanto il punto essenziale d'inizio di una filosofia pienamente cosciente di sé sta proprio nella nozione di 'soggetto' com'è stata elaborata da Kant (sotto l'influsso del cristianesimo, la cui teologia comporta una filosofia della volontà e della libertà e dunque una visione morale del mondo, come sottolinea frequentemente il filosofo). Dalla filosofia kantiana scaturirebbe invero un nuovo «soggettivismo spiritualistico», «il nuovo grande soggettivismo della scienza» che supera irrimediabilmente «l'antico oggettivismo» e «l'antica metafisica» nella misura in cui l'io penso viene interpretato non come soggetto vuoto, non come semplice funzione formale e sintetica di un contenuto sensibile comunque dato, che venga dal di fuori, ma come soggetto attivo, produttore. Concepita la forma come attività, ovvero come principio produttivo, Gentile procede dunque verso una concezione del formalismo kantiano, come è stato detto, quale

5 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 94.

6 Cfr. *ivi*, p. 252.

«formalismo assoluto»⁷. L'Io a questo punto non va considerato neppure guardando semplicemente ai prodotti della sua attività produttiva, ma va pensato come la stessa pura attività del pensare, fuori della quale attività non è possibile pensare nulla e per la quale non c'è bisogno di null'altro! Infatti il nuovo soggetto kantiano non ha più fuori di sé e di contro a sé un oggetto esterno, che debba soltanto cogliere, afferrare, perché ormai questo oggetto è pensato come «unità del soggetto antico e dell'antico oggetto», come chiarisce Gentile, radicalizzando le riflessioni kantiane di Spaventa e di Jaja, e guardando allo spirito della filosofia kantiana come già avevano fatto Schelling ed Hegel: il principio speculativo della sintesi a priori in qualche modo già *realizza* l'unificazione tra essere e pensiero, tra soggetto e oggetto, aprendo una nuova prospettiva pervasa da una fede morale (per l'appunto, cristianamente ispirata).

Invero già nel 1907, a Palermo, Gentile spiegava che con Kant si supera il concetto antico della scienza, la quale risulta 'statica' perché vede la verità come 'oggetto' della mente, e perché pensa che il suo metodo proprio sia 'l'analisi'. Entrambi i concetti vengono espianati sin dalle loro radici proprio dalla *Critica* kantiana «la quale dimostra – secondo Gentile – che la verità è *produzione* della mente; e che il metodo della conoscenza è la *sintesi a priori*»⁸. Nel 1913, acquisita una maggiore sicurezza e stabilità nella sua posizione teoretica, Gentile così si esprime a proposito della sintesi kantiana: «la sintesi a priori di Kant è categoria, la quale non è un oggetto del pensiero: non è un pensato [...] come funzione trascendentale è al di qua dell'esperienza, in cui tutto il pensabile viene via via pensato in virtù della categoria stessa. Ond'è bensì un concetto, ma un concetto trascendentale [...] Questo concetto puro [...] non è *conceptum*, ma lo stesso *concupere* o *conceptus* nel preciso concetto spinoziano»⁹, ovvero come ciò che esprime la stessa azione della mente, o spirito! Con Kant (ma il che significa secondo Gentile cogliendone lo spirito e andando *oltre* Kant) la natura dei concetti anziché essere pensata come un cogliere l'intelligibilità della realtà data, un adeguarsi tramite l'intuizione o l'astrazione alla struttura razionale della realtà, viene pensata come *produzione*, e il vero concetto, come afferma Gentile, «diventa lo stesso atto del concepire».

7 Cfr. V. La Via, *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile. Saggio di esposizione sistematica*, Trani 1925, p. 48. Lo studio, recente, di M. Berlanda, *Gentile e l'ipotesi kantiana*, Milano 2007, conferma quell'interpretazione, pur sottolineando certe difficoltà della teoresi gentiliana. Cfr. in particolare le pp. 71 e ss.

8 G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia* (1907) in Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze 2003, p. 116.

9 G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 4-5.

Kant, dunque, avrebbe mostrato che «tutto ciò che si può pensare della realtà presuppone l'atto stesso del pensare», pertanto la nuova dialettica del pensare, che scaturisce dalla riflessione kantiana, vede in questo atto del pensare «la radice di tutto»¹⁰. Ma se in Kant questo processo del conoscere in qualche modo fu lasciato a metà, ricadendo nella (vecchia) dialettica che vede la realtà come altro dal pensare, neppure con Hegel si raggiunge la pienezza di una concezione del pensare adeguata all'intuizione kantiana, perché il processo del pensiero, che pure si identifica con l'essere, si trasforma nuovamente in processo del pensato, nel momento in cui l'essere è concepito come «un momento astratto dell'atto del pensare» e così l'astratto di nuovo viene fissato e colto come fosse un concreto¹¹. Bisogna invece acquisire per sempre in modo adeguato il punto di vista *trascendentale* additato, ma non realizzato, da Kant, che «è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, quasi *atto in atto*. Atto, che non si può assolutamente trascendere, poiché esso è la nostra stessa soggettività, cioè noi stessi; atto che non si può mai e in nessun modo oggettivare»¹². Acquisita questa posizione allora è possibile affermare addirittura che l'uomo, in quanto pensiero, è tutto: «l'uomo non è limitato, non ha nulla fuori di sé. [...] Nulla di pensabile fuori del pensiero, del nostro pensiero. Nulla, dunque, fuori dell'uomo. Tutto dentro di lui, anche la natura, anche Dio»¹³!

Fondamentale dunque risulta cogliere appropriatamente questo concetto del pensiero come *pensiero trascendentale*, ovvero quale appercezione originaria, quale condizione di ogni esperienza¹⁴. Quando concepiamo il nostro spirito come finito, la cui attività di pensiero è solo momentanea e prima della quale e dopo la quale la realtà del pensiero viene meno, in questo caso noi consideriamo non l'attività trascendentale ma ciò che Kant chiama *Io empirico*, che appunto è radicalmente diverso dall'*Io trascendentale*. Gentile spiega: «in ogni atto del nostro pensiero, e in generale nel nostro pensiero,

10 Ivi, p. 6.

11 Cfr. ivi, p. 10.

12 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 8. Nel *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (1912), Firenze 1982, pp. 17-18, troviamo un ulteriore chiarimento: «nessuno, se pensa quando dice 'Io', è quello che pensa di essere; ma 'si fa' quel che pensa di essere con l'atto stesso del pensarsi. L'Io, per l'appunto, non è una 'cosa', ma un 'atto'».

13 G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Milano-Roma 1933, pp. 16-17. Come spiegazione generale si può ricorrere all'affermazione di Gentile in *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 14: «È una legge, si può dire, della conoscenza della realtà spirituale, che l'oggetto si risolva nel soggetto».

14 Ivi, p. 7.

noi dobbiamo distinguere due cose: da una parte, quello che pensiamo; e dall'altra parte, noi che pensiamo quello che pensiamo, e che non siamo perciò oggetto, ma soggetto di pensiero». Analizzando il nostro atto spirituale troviamo da una parte il contenuto della nostra coscienza e dall'altra parte la coscienza come forma di questo contenuto, e così «o che si guardi l'oggetto visibile, o che invece si guardi gli occhi a cui esso è visibile, noi abbiamo due oggetti di esperienza: di una esperienza, la quale noi stiamo attualmente realizzando, e rispetto alla quale non solo l'oggetto, ma anche il soggetto dell'esperienza che viene analizzata, fatta termine della nuova presente esperienza, è oggetto». E il filosofo conclude ironicamente: «Se non che gli occhi nostri non possiamo guardarli se non nello specchio!»¹⁵.

2. Il soggettivismo attualistico

Bisogna dunque tenere ferma la distinzione tra Io particolare, un Io tra molti Io e tra le cose – natura, dunque, non pensiero, non universale – e l'Io assoluto, «l'Uno come Io». Chiarisce Gentile: «Il noi soggetto del nostro pensiero non è Io che ha di contro a sé il non-Io (altro) o altri Io (altri); e però non è l'Io empirico, quale apparisce alla osservazione psicologica: uno tra molti»¹⁶. A tale proposito, nel 1926, in riferimento alle critiche che il suo idealismo riceveva, Gentile avverte che se è vero che il pensare, così concepito, è il principio originario, da cui tutto procede e a cui tutto si riconduce, questo non significa che l'idealismo debba essere scambiato per *illusionismo*: «L'attualista riduce tutto al pensiero, ma ad un pensiero, che non è il pensiero dell'uomo singolo, nato di donna, destinato a morire, membro particolare d'una società, di cui è *quantité négligeable*, o presso a poco. Questo pensiero non è un pensiero mio che non sia tuo, o tuo che non sia mio: non perché sia un pensiero generico od astratto che trovi nel pensare di ciascuno la sua concreta ed effettiva individualità, anzi perché come tale (né mio né tuo) è il solo pensiero che esista, ove non si presuma soltanto di pensarlo, ma lo si pensi in effetto: come ognuno lo pensa in funzione di quell'attività universale che ognuno sa bene di essere nell'atto di pensare [...] Questo pensiero insomma è il Pensiero, o pensiero universale, cioè unico ed infinito: quel pensiero divino, che dà a tutti la forza di aprire la bocca»¹⁷.

15 Ivi, pp.7-8.

16 G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 190.

17 G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 260-61.

Come è concepito da Gentile, il Pensiero non è attributo di una sostanza, e neppure lo Spirito è concepito come una sostanza, ma vi è coincidenza dello spirito con il pensiero¹⁸. Dunque è da evitare l'errore di concepire questo Pensiero, o Soggetto, o Io, come qualcosa «che stia già in sé e per sé, indipendentemente dalla molteplicità del mondo degli oggetti, in cui si manifesta la potenza creatrice dell'attività pensante», e pensare un soggettivismo che avrebbe la pretesa di collocarsi prima del binomio soggetto-oggetto, sopprimendo di fatto il secondo termine nella convinzione di ricavarlo poi dal primo. Riguardo a ciò, rigettando l'assurdità di una tale posizione, Gentile anzi rivendica che «l'attualista vuole il binomio soggetto-oggetto nella loro assoluta opposizione; ma perché questa opposizione ci sia sul serio e non a parole, vuole, oltre l'opposizione, l'unità dei due termini»¹⁹. Il soggettivismo attualista dunque non va pensato quale uno solo dei due termini in cui il pensiero si polarizza, dal momento che «il vero soggettivismo è l'affermazione dell'immanenza di una soggettività superiore ad ogni soggetto e ad ogni oggetto dell'esperienza: soggettività trascendentale, in quanto condizione e principio di ogni dualizzarsi del pensiero nella esperienza. Il vero soggettivismo è soggettivismo trascendentale»²⁰.

Insomma, il pensare è in virtù dell'atto del soggetto, ma non si deve pensare il soggetto, l'Io, come una sostanza, a parte dal suo pensare. L'Io coincide col pensare in atto, e il pensiero, in quanto pensare, è «iniziatore assoluto»²¹; infatti l'atto del pensiero è un «atto che non presuppone nulla, poiché tutto quello che esso presuppone lo pone esso stesso»²². La natura del pensiero è puramente quella «di porsi, ed esiste soltanto ponendosi. Soltanto ponendosi; il che vuol dire che se si guarda come semplicemente posto, come risultato del porsi, esso non è più pensiero»²³.

Pertanto, per conoscere e considerare l'attività *trascendentale* dello spirito, secondo Gentile, non si deve mai considerare lo spirito, il quale è *spettatore*, dal di fuori, «non bisogna proporselo mai, esso stesso, come oggetto della nostra esperienza; esso stesso, spettacolo» perché «la coscienza, in quanto oggetto di coscienza, non è più coscienza; convertita in oggetto appercepito, l'appercezione originaria cessa di essere appercezione: non è più soggetto, ma oggetto: non è più Io, ma non-io»²⁴. Tutto sta perciò nel

18 Cfr. *ivi*, p. 18.

19 *Ivi*, p. 262.

20 *Ivi*, p. 263.

21 *Ivi*, p. 256.

22 *Ibidem*.

23 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 248.

24 *Ivi*, p. 8.

collocarsi in questo punto di vista trascendentale, per cui il pensiero viene considerato nella sua *attualità*, e una volta concepita l'attualità dell'Io – Gentile è lapidario – non si potrà mai più considerare l'Io come oggetto. Nel momento in cui la psicologia si propone di essere la scienza naturale dei fenomeni psichici e si pone di fronte ai suoi oggetti con quel distacco che è proprio dell'atteggiamento scientifico di fronte al suo oggetto, la realtà che essa analizza non si può considerarla la realtà *spirituale* propriamente detta; in quanto è un oggetto che non si risolve nel soggetto, l'attività spirituale studiata dallo psicologo non è la stessa attività spirituale dello psicologo che la sta studiando. Dunque la psicologia o qualunque altra scienza che abbia lo stesso atteggiamento naturalistico resta alla superficie del fatto spirituale, ne vede solo certi caratteri estrinseci, non ne coglie l'intima essenza²⁵. Gentile, ironicamente, afferma a questo proposito: «Fatua la pretesa del naturalista che invita il filosofo a mostrargli lo spirito...nella natura, che ne è, per definizione, l'assenza!»²⁶.

Nella prospettiva idealistica gentiliana c'è una opposizione irriducibile tra *natura* e *spirito*, che affonda già addirittura nella contraddittorietà tra *essere* e *spirito*: «volendo attribuire alle parole il loro più rigoroso significato, non c'è né uno spirito, né lo Spirito: perché *essere* e *spirito* sono termini contraddittori, e uno spirito [...] pel fatto stesso di *essere*, non sarebbe spirito. Che *sia* si può dire infatti quello che lo spirito oppone a sé come termine della sua attività trascendentale»²⁷. Ogni cosa è, argomenta Gentile, perché è quello che può essere, perché ha già realizzato la sua essenza; così la pietra, o una pianta ecc. realizzano quelle che sono le possibilità del loro essere, e le loro manifestazioni empiriche vengono da noi concepite come chiuse entro i loro limiti prescritti quali termini invalicabili. Una cosa è, ma appunto per questo, dice Gentile, non è pensiero, cioè autocoscienza, cioè «essere che si ripiega su se stesso, negandosi perciò come essere»²⁸. Se la cosa è, lo spirito invece «si sottrae, nella sua attualità, a ogni legge prestabilita, e non può essere definito come essere stretto a una natura determinata, in cui si esaurisca e conchiuda il processo della sua vita, senza perdere il suo proprio carattere di realtà spirituale e confondersi con tutte le altre cose»²⁹.

25 Cfr. *ivi*, pp. 25-27.

26 *Ivi*, p. 28.

27 *Ivi*, p. 23.

28 G. Gentile, *L'atto del pensiero*, in *Id.*, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 194.

29 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 23.

La contrapposizione tra pensiero ed essere è radicale: nella meditazione gentiliana dall'attualità del pensare scaturisce la sua assolutezza, e la corrispettiva astrattezza dell'essere: «L'essere (tesi) nella sua astrattezza è nulla; ossia nulla di pensiero (che è il vero essere). Ma questo pensiero che è eterno, non è mai preceduto dal proprio nulla. Anzi questo nulla da esso è posto; ed è, perché nulla del pensiero, pensiero del nulla; ossia *pensiero cioè tutto*»³⁰. Il pensiero è tutto, è l'assoluto, l'assoluto concepito come idea: pertanto quello di Gentile va concepito come «idealismo assoluto»³¹. A differenza della dialettica hegeliana, che permane una dialettica del pensiero *pensato* anziché del pensiero *pensante*, «non si tratta di dedurre il pensiero dalla natura, e questa dal logo, ma la natura e il logo dal pensiero»³². Ecco allora che «nulla trascende il pensiero. Il pensiero è assoluta immanenza»³³, e da questo scaturisce l'irriducibile soggettività della realtà. Il metodo dell'immanenza, se di metodo si può parlare, è concepito da Gentile come consistente «nel concetto della concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero»³⁴, dove non c'è nulla fuori del pensiero (la realtà, la verità) che il pensiero debba conquistare (appunto, attraverso un metodo) mentre, storicamente, anche nelle filosofie di tendenza immanentistica, il metodo filosofico è stato sempre il metodo della trascendenza.

3. *Pensiero attuale, pensiero concreto, pensiero assolutamente nostro*

Intorno al problema della concretezza e dell'astrazione del pensiero si condensano molte delle difficoltà inerenti alla filosofia e alla sua storia. Eppure Gentile è persuaso che proprio qui stia il segreto della propria teoresi, come afferma egli stesso: «il trasferimento dei problemi dal pensiero astratto al concreto è, si può dire, la chiave di volta di tutta la nostra

30 G. Gentile, *L'atto del pensiero*, in Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 195.

31 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 243. Giustamente S. Natoli, in *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino 1989, p. 46, sottolinea che bisogna stare attenti a cogliere in questi tratti il superamento del *soggettivismo* moderno: «L'atto [di Gentile] non è più l'Io soggettivisticamente inteso, ma è il mondo stesso in quanto accade [...] dal momento in cui l'Io coincide con l'intero della realizzazione storica deve essere disciolto da quel soggettivismo che il termine ancora suggerisce».

32 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 244-45.

33 G. Gentile, *L'atto del pensiero*, in Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 193.

34 G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 232.

dottrina»³⁵. Infatti secondo Gentile tutte le grandi difficoltà del pensiero filosofico sono legate a questo equivoco circa il modo di pensare il pensiero; ma le difficoltà si risolvono passando dal pensiero come «pensato» al pensiero come «pensare», ovvero passando dall'astrazione alla concretezza in cui il pensato è innestato e risulta concepibile. Afferma Gentile: «il solo pensiero che realmente sia pensiero, non è il pensiero astratto, ma il pensiero concreto»³⁶, dove per pensiero concreto si intende il pensiero nella sua effettualità, nell'atto concreto, effettivo, del pensare. Ma attenzione, con questo prendendo coscienza che allora «il pensiero, come attualità dell'Io, non può che essere mio»³⁷: l'unico pensiero concreto, attuale, non può che essere il pensiero assolutamente nostro!

Dunque sta nel concetto di «attualità», egli sottolinea, la chiave di volta per comprendere questa posizione teorica: l'atto del pensare va visto nella sua «concretezza» in atto, cioè considerato nella sua realtà effettuantesi, da non confondersi quindi con la produzione oggettiva del pensiero, ovvero con il pensato, che, appunto, rispetto all'atto del pensare, costituisce invece un'astrazione! Non bisogna pertanto andare a cercare il pensiero nel pensiero «astratto»: infatti, chiarisce ancora Gentile, quando parliamo di pensiero riferendoci al pensiero altrui o al nostro stesso pensiero ma a quello già pensato, in verità pensiamo non al pensiero reale, quello in atto, ma all'oggetto del pensiero «nella sua astratta oggettività»³⁸. Questa oggettività è astratta in quanto viene attribuita al pensiero come oggetto del nostro pensiero attuale, e dunque frutto di una interpretazione inadeguata operata tramite un atto di astrazione. Infatti – ragiona Gentile – sia nel caso del pensiero altrui sia nel caso del pensiero nostro già pensato, non è possibile pensarli senza farli nostri, senza renderli, almeno provvisoriamente, «attuali». «Sicché pensare un pensiero (o porre il pensiero oggettivamente) è realizzarlo; ossia negarlo nella sua astratta oggettività per affermarlo in un'oggettività concreta, che non è al di là dal soggetto, poiché è in virtù dell'atto di questo»³⁹. Solo il pensiero concreto è veramente pensiero.

Insomma «il solo pensiero concreto è il pensiero nostro attuale. E poiché il pensiero nostro non attuale non è più nostro, si può dire che il solo pensiero concreto è il pensiero assolutamente nostro [...] E si può dire egualmen-

35 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 94.

36 G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, in Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 183.

37 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 248.

38 G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, in Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 184.

39 *Ibidem*.

te, che il solo pensiero concreto è il pensiero *assolutamente attuale*, poiché il pensiero non nostro non è attuale pensiero»⁴⁰. Per Gentile in definitiva la sola universalità pensabile è dunque quella del nostro atto di pensiero⁴¹.

4. *La natura e il corpo*

Ma a questo punto che rapporto c'è tra il pensiero e ciò che il pensiero pensa, il suo altro, in primo luogo *la natura*, come vien subito da pensare? Nella prospettiva ordinaria, del senso comune, e nella prospettiva di molte tendenze filosofiche, si afferma una visione di tipo *naturalista*, la quale pone la natura come antecedente al pensiero, una visione cioè che ritiene realisticamente che la natura debba esistere prima che noi cominciamo a pensare e quindi che la natura in qualche modo condizioni il pensiero. Gentile, rinnovando argomenti idealistici, sostiene che la natura a cui ci riferiamo in verità è la «nostra» natura, che non è esterna se non in quanto la concepiamo «in uno spazio che si spiega in relazioni ideali, tutte interne alla nostra stessa coscienza, e che perciò non è presupposta dalla nostra attività pensante, anzi la presuppone: non è un *prius*, anzi un *posterius*»⁴². L'idealista dunque nega la natura, ma questa negazione – spiega Gentile – è «l'eterna negazione» che della natura fa il pensiero, in quanto tale. L'argomentazione è legata alla «impossibilità che il pensiero esca da se stesso», anche quando, accordando attenzione all'accusa circa il carattere meramente «ideale» di ciò che è solo pensato (l'accusa circa l'astrattezza del pensiero), il pensiero (chi altri potrebbe farlo?) integri il pensato con qualche altra considerazione. Di fatto, ragiona Gentile, «questa integrazione non può aver luogo se non dentro al pensiero e sostituendo un nuovo pensiero al precedente, più ricco, più completo quanto si voglia, ma sempre egualmente pensiero»⁴³. Nulla pertanto può precedere il pensiero, esserne fuori, ma tutto è operato dal pensiero, e anche la natura sta in questo imprescindibile rapporto con l'Io.

Però, anche riaffermando che la natura, che la realtà esistente, in quanto affermata, è pur sempre pensiero, la questione non è risolta così semplicemente, e Gentile tiene a precisare che per discriminare il pensiero reale da quello irreali ci vuole di riconoscere compiutamente che in effetti c'è bisogno di fare ricorso all'esperienza, infatti «il pensiero è veramente sintesi a priori:

40 Ivi, p. 185.

41 Cfr. ivi, p. 189.

42 G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 80.

43 Ivi, p. 75.

unità inseparabile di esperienza e di ragione, connaturate e coalescenti»⁴⁴. In altri termini, per dare consistenza al pensiero, abbiamo bisogno della natura, e Gentile indica nel *sentimento* della natura il principio generatore della concretezza del pensiero. Ma il carattere determinante della natura, che è quello cui guarda l'ingenuo empirista considerandolo come fattore *esterno* al pensiero, sta bensì in quell'«originale e imprescindibile rapporto tra la natura e noi (l'Io)»: infatti questa natura è la *nostra* natura, «quella che noi sentiamo, quella cioè che è contenuto del nostro sentire, in quanto sentiamo di sentire»⁴⁵. Secondo Gentile allora è il proprio corpo «l'oggetto primo e irriducibile» della coscienza di ciascuno di noi⁴⁶! Infatti il contenuto del nostro sentire non è semplicemente lo stimolo fisiologico della sensazione (che è un'astrazione scientifica), ma è, più concretamente, nel suo complesso il corpo con la sua organicità, anzi si deve dire addirittura la natura nella sua totalità. Pertanto il filosofo a questo punto afferma: «la concretezza della natura è il nostro corpo particolare come specchio dell'universo»⁴⁷!

In definitiva, secondo Gentile, è proprio il nostro corpo, in quanto nostro, ad essere «quel tale perno di cui ha bisogno la realtà per essere nel nostro pensiero realtà, e valere come tale»⁴⁸. Questo senso del corpo, o *sentimento fondamentale* come lo chiamava Rosmini, costituisce la base o la radice di tutta la vita dello spirito, giacché, in forma chiara o oscura, alla base della vita dello spirito «c'è sempre il principio nel cui svolgimento e progressivo incremento consiste tutta la vita dello spirito: l'Io, l'autocoscienza. Che è coscienza di sé, ossia rapporto di sé con se stesso: unità di due termini»⁴⁹. Ma il problema sta nel considerare correttamente questo rapporto tra i due termini, ciascuno dei quali, diviso dall'altro, e considerato per sé, al di qua dell'unità in cui di fatto si realizza la coscienza, dice Gentile, appunto, non è coscienza! Invece solo nell'unità indivisibile dell'anima, il principio senziente, e del corpo, il principio sentito, risiede l'autocoscienza, l'Io, il rapporto di sé con se stesso. Lo «spiritualista assoluto» Giovanni Gentile rivendica la necessità del concepire l'autocoscienza come consistente nell'unità sintetica di corpo e anima, dove però – attenzione – il corpo non costituisce il *presupposto* dell'anima, giacché al contrario l'esistenza del corpo presuppone l'unità sintetica⁵⁰. Ecco allora come il filosofo descrive

44 Ivi, p. 78.

45 Ivi, p. 81.

46 Ivi, p. 31.

47 Ivi, p. 82.

48 Ivi, p. 83.

49 Ivi, p. 84.

50 Cfr ivi, pp. 84-86.

complessivamente la questione: «Noi osserviamo che veramente il corpo, il solo corpo da cui lo spirito, imprendendo le sue costruzioni conoscitive relative ad esso corpo e a tutto, possa prendere le mosse e che pertanto possa togliere a fondamento d'ogni sua costruzione intorno alla natura, è questo oggetto che immediatamente esso trova in se stesso, in quanto si sveglia, o meglio è se stesso, ponendosi qual è essenzialmente, coscienza di sé (sentir di sentire), dove questo sé non è esso stesso coscienza di sé, sebbene termine e contenuto di tale coscienza, quel che tutti sentiamo, oscuramente, al limite della nostra vita consapevole, quasi suo presupposto: il nostro corpo, la nostra natura; cioè la natura: lo stesso sentire, che per attuarsi si sdoppia e negando la sua pura, astratta, inattuale soggettività di puro sentimento, diviene senso di sé, cioè appunto Io, autocoscienza, pensiero, sintesi di soggetto e oggetto»⁵¹.

Coerentemente con le tesi suddette, Gentile evita di sostanzializzare lo spirito, concependolo come atto o processo, e dunque si distanzia anche da quella che ritiene la vecchia posizione dello spiritualismo che intendeva contrapporsi al materialismo. Il nuovo concetto di spirito non permette di intenderlo come una sostanza, ovvero come un soggetto indipendente e differenziante dalla sua attività: «noi non conosciamo nessuno spirito che sia al di là delle sue manifestazioni; e consideriamo queste manifestazioni come la sua stessa interiore ed essenziale realizzazione. Il nostro spirito, possiamo anche dire, è solo lo spirito della nostra esperienza, badando bensì a non intendere per esperienza (come volgarmente s'intende, per un'interpretazione inesatta), il contenuto dell'esperienza, ma l'atto stesso dell'esperienza, o la nostra esperienza pura»⁵². A tale proposito Gentile è pronto a chiarire che l'esperienza fino ad ora non è mai stata concepita quale *esperienza pura* che coincide con l'atto del nostro conoscere, dal momento che l'esperienza, ancora fino a Kant è stata concepita sul presupposto di una opposizione tra la realtà da conoscere e il principio che conosce, insomma sul presupposto di un rapporto tra l'Io e il non-io⁵³. Ma nella prospettiva attualistica del soggettivismo assoluto l'oggetto non va pensato come extrasoggettivo; invece si riconosce «l'assoluta immanenza dei due termini al rapporto conoscitivo». Pertanto «l'attualità del soggetto, da un lato, e quella dell'oggetto, dall'altro, implicano la loro presenza reciproca in un atto che è assoluta cognizione»⁵⁴.

51 Ivi, p. 85.

52 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 24.

53 Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 241-42.

54 Ivi, p. 245.

5. Coscienza e autocoscienza

S'è detto in che senso l'essere non è immediatamente, ovvero non è a principio, ma dipende dal pensiero e non è vero il contrario, che il pensiero dipenda dall'essere; il pensiero che è vero pensiero – dice Gentile – genera l'essere di cui è pensiero! Ora, l'Io, il pensiero pensato come atto inaggrabile, come assoluto, come il primo e l'ultimo, come Uno, come *autocosi*, non è se non autocoscienza! Così scrive il filosofo: «Il pensiero, che è vero pensiero, deve generare l'essere di cui è pensiero. Questo è appunto il significato del *cogito* cartesiano: io – questa realtà che io sono, la più certa che io possa avere, e, abbandonata la quale, smarrirò ogni possibilità di accertarmi di una realtà qualsiasi; il solo punto fermo, al quale io possa legare il mondo che penso – quest'io sono in quanto penso: lo realizzo, pensando, con un pensiero che è il pensiero (l'esatto pensiero) di me. L'io infatti [...] non è se non autocoscienza, non come coscienza che *presuppone* il Sé, suo oggetto, anzi come coscienza che lo *pone*»⁵⁵. Altrove Gentile chiarisce ancora: «L'atto dell'io è coscienza in quanto autocoscienza: l'oggetto dell'Io è l'Io stesso e ogni processo conoscitivo è atto di autocoscienza». Ma, anche qui, attenzione: «Il movimento suo non è un *posterius* rispetto al suo essere: coincide coll'essere. L'autocoscienza è lo stesso movimento o processo»⁵⁶. E tale processo, si badi, è da pensare quale «processo originario o assoluto [...] Non essere, ma essere che si ripiega su se stesso, negandosi perciò come essere. Una cosa (astrattamente considerata, fissata dall'astrazione) è (sempre quella), ma appunto perciò non è pensiero, cioè autocoscienza»⁵⁷.

Si tratta insomma di capire che coerentemente con i principi posti, l'oggetto della coscienza non può essere altro «che lo stesso soggetto, in un suo momento determinato, oggettivato»⁵⁸. Argomenta Gentile: «cheché

55 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 98. Più avanti (p. 245) Gentile, nel chiarire il proprio idealismo attualistico, il quale deduce sia la natura che il logo dal pensiero, rispetto a quello hegeliano che crede di dover dedurre il pensiero dalla natura e la natura dal logo, afferma: «Che altro invero è l'atto del pensiero, l'Io, se non coscienza di sé, o realtà che si realizza idealizzandosi? E che è l'idealizzarsi di questo reale, che appunto si realizza quando si idealizza, se non questo dializzarsi, per cui l'atto del pensiero si libra tra due Sé, il primo dei quali è soggetto e l'altro oggetto soltanto in questo mutuo rispecchiarsi dell'uno nell'altro, per l'atto concreto e assoluto del pensiero?».

56 G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro* in Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 194.

57 *Ibidem*.

58 G. Gentile, *Le forme assolute dello spirito*, in Id., *Il modernismo*, Firenze 1962, p. 260.

io pensi, io non penso soltanto quello che penso e che dicesi contenuto del mio pensiero, od oggetto; ma penso anche me stesso che penso quest'oggetto. Di nulla abbiamo coscienza senza avere insieme coscienza di noi stessi, a cui l'oggetto della coscienza inerisce. A cominciare da quella che si crede la funzione psichica più elementare, il sentire, esso propriamente significa non soltanto sentire qualche cosa, ma sentire sé che sente qualche cosa. Il qualche cosa è la determinazione concreta in cui si attua l'Io, che rimarrebbe altrimenti, di qua dal suo atto, un astratto»⁵⁹.

La coscienza dunque è «un sentire consapevole», cioè un «sentir di sentire: un sentire che si fa oggetto di sé, e perciò si fa Io. Coscienza, che è propriamente coscienza di sé (autocoscienza)»⁶⁰. Ma, a proposito della sensazione, precisa il filosofo, «parlare di sensazione ha un senso, se si sottintende il pensiero che la contiene come suo oggetto»⁶¹. Dunque, quando si dice «sentire in quanto sentir di sentire» si dice «Io, pensiero. Il quale perciò non viene dopo, se non in questa sua ricostruzione ideale, al sentire, di cui è, a un tratto, negazione e affermazione; poiché solo attraverso la negazione che ne fa il pensiero, il sentire è quel qualcosa di effettivo, reale, concreto, come il primo momento ineliminabile di quel processo che si realizza pensando (*cogito ergo sum*)»⁶². Pertanto il mondo fisico, quello a cui naturalmente ci rivolgiamo, costituisce sì il primo momento del pensiero, ma è un momento interno al pensiero, ed è la base indefettibile, nella sua effettività interiore, del nostro pensiero, e coincide, come già s'è detto, con il nostro corpo, e in esso con la natura intera⁶³.

Non si tratta pertanto di affermare che la realtà sia illusione soggettiva, anzi secondo Gentile la realtà che tutti abbiamo davanti «è vera realtà, e realtà saldissima, ripeto, in quanto è lo stesso soggetto, l'Io»⁶⁴. Infatti, una volta concepita adeguatamente l'assolutezza dell'Io, tutta la natura e tutta la storia vanno pensate quali creazioni dell'Io, e dunque l'alterità della natura e della storia non è altro che «l'oggettività dell'Io a se medesimo»⁶⁵. Allora, precisa il filosofo, l'Io «non è autocoscienza, se non come coscienza (coscienza di sé determinato come qualche cosa). La realtà dell'autocoscienza è nella coscienza, e la realtà di questa in quella»⁶⁶. Ancora:

59 G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 260.

60 G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 106.

61 *Ibidem*.

62 Ivi, p. 107.

63 Cfr. *Ibidem*.

64 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 253.

65 Ivi, p. 252.

66 *Ibidem*.

«L'autocoscienza è una: e la coscienza è coscienza dell'autocoscienza. Lo sviluppo perciò dell'autocoscienza o, senza pleonasmio, l'*autocoscienza* è lo stesso processo del mondo (natura e storia) in quanto autocoscienza realizzata nella coscienza»⁶⁷.

Non si tratta neppure di fare scomparire illusionisticamente o misticamente la dualità di soggetto e oggetto che caratterizza l'esperienza vitale di tutti gli uomini; di fatto il pensiero è concepibile a patto che si concepisca tanto il soggetto quanto l'oggetto. Ma, dice Gentile, per questo bisogna pensare che «l'io è autocoscienza, cioè posizione di sé, a un tratto, come soggetto e oggetto insieme. Senza l'obiettivazione di sé a sé non c'è io: senza questa unità e medesimezza di due termini assolutamente differenti non c'è io, e non c'è niente di tutto ciò che è pensabile in virtù appunto dell'io: che è tutto ciò che, assolutamente, è pensabile secondo verità, come astratto logo. L'io, pertanto, il soggetto, che lo stesso logo astratto scopre nel proprio seno, essendo posizione di sé come altro da sé, è se stesso a patto di essere anche altro: soggetto in quanto oggetto»⁶⁸.

La coscienza dunque è sintesi di soggetto e oggetto, nella quale il primo termine in quanto atto assoluto pone il secondo come necessario, ed è autocoscienza in quanto l'altro da sé è se stesso: questa, in sintesi, la posizione idealistica, rinnovata in prospettiva attualistica, di Giovanni Gentile.

6. Conclusioni

Molte sono le perplessità e le problematiche che suscita oggi una simile posizione. Alcune si pongono sul piano più strettamente filosofico teoretico, altre su di un piano scientifico, alla luce delle conoscenze che di fatto sono state acquisite sul cervello umano e sul suo funzionamento. Assai sinteticamente, al di là delle pressoché infinite considerazioni che la critica filosofica in Italia e all'estero ha maturato nel corso del Novecento, e concentrando l'attenzione soprattutto sulla sua fondamentale riflessione sull'atto del pensare⁶⁹, filosoficamente l'obiezione più pesante è che non appare motivato il passaggio dalla considerazione della primarietà e inaggirabilità, sul piano gnoseologico, dell'atto del pensare, al piano ontologico circa l'affermazione dell'assolutezza dello stesso rispetto a qualsivoglia altra realtà o condizionamento (che certamente, dovendosi pur pensare, re-

67 Ivi, p. 253.

68 G. Gentile, *Sistema di logica*, II, Roma-Bari 1923, p. 21.

69 Come giustamente invita a fare G. Sasso, *Giovanni Gentile*, Napoli 1995.

sta sempre un pensato rispetto all'atto del pensare). Anche se l'Io effettivamente restasse sempre il primo in quanto atto pensante, non si vede perché pensarlo come creatore e produttore di tutto ciò che pensa, dal momento che non risulta affatto avere tutte le ragioni per essere *causa sui*. Infatti le osservazioni che Gentile fa circa l'inaggirabilità dell'atto del pensare partono e si pongono certamente sul piano gnoseologico, sul piano del pensare, che però non può a priori coincidere con il piano dell'essere, se non per via di ragioni teoreticamente esibite, dispiegate: queste altre ragioni di fatto non vengono esibite, v'è solo un richiamo a posizioni storicamente acquisite circa l'identità di pensare e volere. Ma dal piano gnoseologico al piano ontologico non appare esservi passaggio lecito, che possa mostrare le sue ragioni; e non è certo una buona ragione affermare, come spesso fa Gentile, che altrimenti l'Io non lo si potrebbe pensare come libero, cioè come spirito, dal momento che proprio questo è in questione! Per di più infinite esperienze esistenziali ne mostrano la finitezza e la condizionatezza, senza per questo escluderne del tutto una possibile libertà condizionata, finita! L'Io, lo Spirito, o è tutto, o è niente, insiste Gentile. Alla luce poi delle tristissime esperienze storiche (che vedono per di più Gentile stesso come protagonista!) nel corso del Novecento, se non fossero bastate quelle di tutta la storia passata, tantomeno si riesce oggi a credere o solo a pensare alla *assolutezza* dello Spirito, anche se si tratta, come raccomanda di pensare il filosofo, dello Spirito universale, dell'Io trascendentale!

Anche a quest'ultimo proposito è bene rilevare una seria difficoltà nel passaggio dall'Io empirico, particolare, in cui effettivamente il pensiero si effettua nella sua *concretezza* e vitalità, a quello trascendentale, universale, cui viene attribuita appunto l'assolutezza e la creatività relativa. Il pensiero che è in atto, vivente in atto è sì il pensiero *nostro*, di ciascun io particolare, ma questo appunto non coincide con il pensare puro nella sua assolutezza, che resta dunque effettivamente un'astrazione.

Quanto alla inaggirabile *soggettività* della realtà, una volta limitata questa affermazione alla attività conoscitiva cosciente, ed esclusa ogni implicazione ontologica di cui sopra, nulla vieta a questo punto di rilevare l'importanza della conoscenza di tutto ciò che emerge oggettivamente circa la condizionatezza biologica e sociale della coscienza e dell'autocoscienza, e più in generale circa le radici naturali del cervello e della vita mentale. E a questo proposito bisogna pure rilevare, come tante volte è stato già fatto, la gravità della posizione politico-culturale di Gentile nello scoraggiare e svilire ogni ricerca di tipo scientifico, empirica e psicologica, su questi oggetti di studio.

Oggi, appunto, grazie alle conoscenze acquisite sul funzionamento del cervello da quelle scienze che Gentile stimava come ricerche empiriche

che occultavano l'essenza dello spirito, si può sapere per esempio come nel nostro cervello funzionino milioni di processi automatici e solo successivamente si attiva un dispositivo che funge da interprete, ricostruendo tali eventi cerebrali non senza possibili errori di percezione e di giudizio. Cosicché è plausibile affermare che nell'essere umano «la ricostruzione degli eventi inizia con la percezione e percorre tutto il cammino fino al ragionamento. La mente è l'ultima a sapere le cose. L'illusorio "noi" diventa consapevole di un evento soltanto dopo che il cervello lo ha elaborato»⁷⁰. Questo per esempio, porta lo studioso di neuroscienze ad affermare addirittura che «la biografia è una creazione della mente. L'autobiografia è inevitabilmente un'invenzione». Inoltre, in base ai più recenti risultati degli studi e degli esperimenti in questo campo, sembra sbagliata l'idea che la coscienza sia un luogo in cui si osservino succedersi i pensieri, e che ciascuno sia il padrone della propria vita interiore, dal momento che vi sono migliaia di automatismi, di movimenti involontari che si eseguono involontariamente e che rimangono fuori della nostra consapevolezza, mentre altre attività che generalmente pensiamo consapevoli risultano in verità elaborate in modo inconscio⁷¹. Quando Gentile affermava ironicamente che «gli occhi nostri – il nostro cervello! – non li possiamo guardare se non nello specchio!», non si rendeva conto della possibilità di studiare scientificamente appunto il funzionamento del nostro cervello, e comprendere le condizioni di possibilità del funzionamento della coscienza!

Da questi studi, ancora, risulta che l'autocoscienza non pare sia un fenomeno così unitario come generalmente viene rappresentata, ma che vi siano dei gradi e che vi si possano distinguere vari e diversi aspetti o funzioni⁷². Pertanto, quando Gentile afferma che «niente c'è per noi, senza che noi ci se ne accorga»⁷³, oppure che «niente accade nell'animo nostro, e niente c'è, se non per opera nostra. Siamo sempre noi a sentire quel che sentiamo, ad amare quel che amiamo, ecc. Nella coscienza, con cui sappiamo qualche cosa, c'è sempre l'autocoscienza, per cui si sa pure che siamo noi a sapere quella tal cosa»⁷⁴, e spiega per di più che «il sentire, esso propriamente significa non soltanto sentire qualche cosa, ma sentire sé che

70 M. S. Gazzaniga, *La mente inventata. Le basi biologiche dell'identità e della coscienza*, Milano, 1999, p. 27.

71 Cfr. P. Perconti, *L'autocoscienza. Cos'è, come funziona, a cosa serve*, Bari 2008, pp. 10-11.

72 Cfr. *ivi*, pp. 48-49.

73 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 32

74 G. Gentile, *Sommario di pedagogia*, cit., p. 26.

sente qualche cosa»⁷⁵, Gentile sbaglia: oggi viene smentito dai dati messi a disposizione dalla comunità scientifica. Può sì, egli insistere, sostenendo che «la coscienza in quanto oggetto di coscienza non è più coscienza, ma oggetto», ma in quanto oggetto di scienza essa fornisce delle conoscenze che non possono esser ignorate oggi dalla stessa riflessione filosofica che vuol parlare della coscienza, e deve rivedere eventualmente dei presupposti ingiustificati.

Alla luce degli studi più recenti c'è chi giunge a sostenere che «una spiegazione naturalistica e meccanicistica della coscienza non soltanto è possibile, ma tra breve diventerà una realtà»⁷⁶, dal momento che, osservando con la giusta angolazione, ovvero evitando proprio di porsi nella posizione della prima persona, si riescono a evidenziare le configurazioni riconoscibili della coscienza nella sua azione. Allora perché non pensare che, dice Dennett, «in qualche modo, l'*organizzazione* di "tutti i pezzi che si spingono a vicenda" dia luogo alla coscienza come prodotto emergente? E, in tal caso, perché non possiamo sperare di comprenderla, una volta sviluppati i concetti?»⁷⁷.

Ma al di là di ogni soluzione drastica e dirompente, resta la complessità e la fundamentalità del fenomeno della coscienza per la nostra esperienza di uomini, e il senso degli sforzi della filosofia per cercare di comprendere quanto il pensiero pensante in atto resista alla sua oggettivazione come pensiero pensato. A questo proposito un'osservazione di R. Rorty ci può forse permettere di arrestare ironicamente la nostra analisi con una battuta, che intende indicare in ogni caso la sensatezza e la direzione di ricerca della filosofia (ma non necessariamente quella di Gentile). Afferma Rorty: «se il corpo fosse stato più semplice da spiegare nessuno avrebbe mai pensato che avessimo una mente»⁷⁸. Ha ragione Rorty! anche Platone e Aristotele la pensavano così: se il sensibile, tutto ciò che c'è e che si manifesta fisicamente, fossero stati più semplici da spiegare, se cioè fosse stato possibile spiegare tutta la realtà solo con principi sensibili, fisici, non avremmo avuto bisogno della metafisica!

75 G. Gentile, *Riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 260.

76 D. Dennett, *Sweet Dreams. Illusioni filosofiche sulla coscienza*, cit., p. 7.

77 Ivi, p. 5.

78 R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, tr. it. di G. Millone e R. Salizzoni, Milano 2004, p. XIII.

CARMELO CALÌ

MODELLI CONCETTUALI E SPERIMENTALI DELLA COSCIENZA FENOMENICA

0. Introduzione

Come ricorda Crick¹, due sono gli aspetti più sorprendenti dello studio del sistema visivo: la conoscenza già acquisita che è enorme rispetto a qualsiasi metro di valutazione si voglia adottare; la consapevolezza che a dispetto di tutto ciò non si è ancora in grado di spiegare esattamente in che modo percepiamo alcunché. Si avverte l'esigenza della costruzione di un resoconto unitario delle differenti abilità percettive studiate che le integri in una spiegazione della percezione considerata come esperienza visiva. Le probabilità di realizzare questo obiettivo sembrano maggiori per una teoria in cui figuri la coscienza visiva.

Le definizioni intuitive o preteoriche di coscienza, le descrizioni concettuali o le congetture alla base delle ipotesi sperimentali non sembrano, però, convergere e non solo per ragioni di interdisciplinarietà.

In queste pagine, si proverà quindi a dare una breve rassegna della varietà di concetti e criteri impiegati per la coscienza in genere sia in filosofia della mente sia nelle scienze cognitive, per poi esporre alcuni problemi relativi alla coscienza fenomenica e, in particolare, visiva. Si formulerà, infine, una proposta per un modello di ricerca che miri alla compatibilità delle nozioni e delle evidenze senza sacrificare la varietà di approccio disciplinare e di livelli di analisi.

1. Definizioni filosofiche e ricerca scientifica

I concetti di coscienza e i criteri che uno stato mentale deve soddisfare per essere considerato tale sono molto diversi già all'interno della filosofia della mente.

1 F. Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York 2004.

La coscienza può essere variamente connessa (a) alla capacità di rispondere all'ambiente, il che richiede quantomeno organi sensoriali e motori con capacità a gradi diversi di discriminazione e reazione;

- (b) alla caratteristica primitiva del «cosa si prova a far esperienza» dell'ambiente circostante da un particolare punto di vista, come singolo *quale* sia abbinato a meccanismi psicofisici specie-specifici sia come proprietà sopravveniente;
- (c) alla capacità di accedere ai propri stati mentali;
- (d) alla consapevolezza di intrattenere un dato stato mentale correlato a un contenuto particolare.

D'altro canto queste intuizioni non valgono univocamente per qualsiasi stato mentale o cognitivo. In letteratura, si dibatte di

- (1) stati qualitativi: la sensazione (*raw sensory feel*) associata a questa determinata sfumatura di colore o questo sapore;
- (2) stati fenomenici: la percezione di un oggetto come figura che si separa da uno sfondo;
- (3) stati intenzionali, la cui proprietà di dirigersi a un oggetto o vertere su qualcosa è differenza specifica rispetto al sentire prurito o essere depressi;
- (4) stati soggettivi, portatori di una particolare sensazione (*what it is like to be*) che li distingue da altri come esperienza diretta in prima persona;
- (5) stati sovraordinati, come quello con cui si è consapevoli del desiderio di un bicchiere d'acqua;
- (6) stati con cui si accede alle informazioni acquisite con altri stati, come nel caso in cui si utilizza la percezione dei bordi che distinguono un frutto tra le foglie di un albero per metterla a disposizione dell'azione;
- (7) stati caratterizzati da un sé che garantisce una medesima prospettiva ai diversi episodi che vanno a comporre un'esperienza.

Ovviamente queste caratteristiche possono associarsi o sovrapporsi.

È però interessante notare che tale pluralità di intuizioni non solo comporta una varietà di descrizioni, ma induce anche a selezionare le proprietà rilevanti della coscienza e vincoli della spiegazione in modo molto diverso e a formulare criteri divergenti su quale forma una teoria filosofica o una spiegazione scientifica valida dovrebbe assumere.

La stessa possibilità di rispondere sensatamente o di formulare congetture euristiche su tali questioni è messa in questione, per esempio, se si restringe la descrizione della coscienza ai *qualia*, nel senso originario di un «*raw sensory feel*» vale a dire la sensazione che qualifica l'apparenza di un colore rosso come ciò che a un particolare osservatore sembra di vedere dato un determinato punto di vista. Uno stato qualitativo cui si suppone

che egli solo possa avere accesso internamente. Uno stato che può essere inteso come un predicato monadico, occasionalmente saturato dal rosso di una particolare sfumatura cromatica, nominalizzabile eventualmente come la rossezza di quella particolare apparenza².

Date le sue caratteristiche, si ritiene *concepibile* che due organismi pur dotati degli stessi meccanismi fisiologici non condividano l'esperienza di un medesimo *quale*. Se vedere rosso significa essere dotati di organi sensoriali realizzati in modo da soddisfare un certa funzione data una relazione causale di stimolazione, allora si può immaginare di duplicare l'organizzazione sensoriale ma non avere lo stesso stato perché assente o perché sostituito da un altro.

Nel primo caso si avrà un isomorfo funzionale che però non è dotato di stati qualitativi, sebbene il suo comportamento non dia modo di rilevarlo, come nelle diverse varianti dell'esperimento mentale di creature simili a zombie. Nel secondo si avrà un soggetto che per esempio vede verde invece che rosso in ogni circostanza in cui gli altri percepiscono rosso per inversione dei meccanismi corrispondenti. Se si ammette che egli abbia però appreso a designare ciò che vede con il termine «rosso» al pari degli altri componenti della comunità linguistica di appartenenza non vi sarà alcun criterio esterno che faccia constatare la differenza qualitativa. Se la coscienza è far esperienza di uno stato qualitativo irriducibile, allora è concepibile che vi siano casi in cui essa è assente all'occorrere delle informazioni sensoriali cui è normalmente associata³.

2 La letteratura sugli stati qualitativi è sterminata, ma si vedano F. Jackson, *Epi-phenomenal Qualia*, in «Philosophical Quarterly», 32 (1982), pp. 127-136; Id., *What Mary didn't know*, in «Journal of Philosophy», 83 (1986), pp. 291-305; J. Levine, *Materialism and qualia: the explanatory gap*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 64 (1983), pp. 354-361.

3 Le conseguenze scettiche derivate dall'argomento dei *qualia* sono dirette principalmente contro il funzionalismo (avere coscienza equivale a soddisfare un ruolo causale, descrivibile come proprietà di secondo ordine realizzabile da molteplici meccanismi con proprietà di ordine inferiore), ma sono impiegate anche per mettere in questione il potere esplicativo delle neuroscienze, qualora si metta l'accento sulla indistinguibilità dall'esterno di uno stato qualitativo. Cfr. N. Block, *Are absent qualia impossible?* in «Philosophical review», 89 II (1978-1980), pp. 257-274; N. Block, J. A. Fodor, *What psychological states are not*, in «Philosophical Review», 81 (1972), pp. 159-181; S. Shoemaker, *Functionalism and qualia*, in «Philosophical Review», 90 (1975), pp. 581-99 e *Qualities and qualia: what's in the mind*, in «Philosophy and Phenomenological Research» (Supplement), 50 (1990), pp. 109-131, difende la prospettiva funzionalista e contesta la plausibilità dell'inversione percettiva e della sua indiscernibilità. P. M. Churchland, *Reduction, qualia, and direct introspection of brain states*, in «Journal of Philosophy», 82

Diversamente stanno le cose se si intende la coscienza fenomenica, connessa all'esperienza percettiva, in modo più ampio come l'organizzazione dell'ambiente che si mostra a un osservatore tale per cui gli oggetti si integrano, coordinano o escludono in relazioni di prossimità, occlusione e sovrapposizione, distanza rispetto alla linea di vista e dell'orizzonte, orientamento e collocazione nello spazio visivo. La soggettività può essere associata all'intenzionalità e alla dipendenza della percezione dal punto di vista, l'unità e l'organizzazione divengono contrassegno dell'ordine e della coerenza di unità articolate che cadono di volta in volta nella percezione⁴. In sé, ciò non esclude alcuna spiegazione basata su evidenze psicologiche, psicofisiche o neurobiologiche a condizione che rispettino i caratteri fenomenologici del proprio oggetto di studio.

Anche senza porre l'accento sul carattere fenomenico o qualitativo, la tesi che riconduce la coscienza alla capacità di «sintonizzare» (*fine-tuning*) un organismo con l'ambiente non pone problemi seri per una ricerca scientifica abbinata alla definizione filosofica delle condizioni di identità con i meccanismi e le funzioni individuate⁵.

I criteri di adeguatezza della definizione e della spiegazione divergeranno invece nuovamente se si descrive la coscienza fenomenica come soggettività qualitativamente irriducibile: «cosa si prova» a essere sintonizzati a un ambiente per un particolare individuo la cui esperienza è specie-specifica come nel caso della esperienza degli oggetti nello spazio in base non alla vista ma a un meccanismo di ecolocalizzazione specie-specifico. Solo organismi dotati di un siffatto sistema sensoriale possono comprendere cosa si prova a essere

(1985), pp. 8-28 e D. C. Dennett, *Quining qualia*, in W. Lycan (a cura di), *Mind and Cognition*, Oxford 1990, pp. 519-548, criticano la stessa nozione di *qualia*.

4 La rilevanza dell'intenzionalità per la coscienza è comune alla tradizione che da Brentano giunge alla fenomenologia filosofica di Husserl o a quella psicologica della *Gestaltpsychologie*. Fondamentale la ripresa di questi argomenti nel «naturalismo biologico» di J. R. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge 1983 e Id., *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (Mass.) 1992. Precursori di questa posizione W. Köhler, *Gestalt Psychology*, New York 1929 e Id., *The Place of Value in a World of Facts*, New York 1938 e K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, New York 1935.

5 Cfr. D. Armstrong, *What is consciousness?*, in Id., *The Nature of Mind*, Ithaca (NY) 1981. Le teorie costruite sull'intuizione della coscienza come mezzo per rispondere all'ambiente possono poi collegarla direttamente alle capacità senso-motorie o interpretarla come attività di monitoraggio e integrazione del ciclo percezione-azione. Nella costruzione della teoria poi molto dipende dai requisiti imposti a che la funzione di monitoraggio si realizzi e dalla portata cognitiva che le si attribuisce; cfr. Johnson-Laird, *The Computer and the Mind*, Cambridge (Mass.) 1988.

in un determinato stato⁶. Ritorna la descrizione della coscienza come ciò che rende uno stato percettivo qualcosa di cui un organismo fa esperienza in prima persona in modo epistemicamente o ontologicamente inaccessibile.

Solitamente accettato come non problematico, dal punto di vista concettuale e esplicativo, è invece un fenomeno mentale definito cosciente perché ha accesso a altri stati mentali o consente loro l'accesso a un particolare stato in modo da rendere l'informazione disponibile per la pianificazione, il controllo dell'azione, il ragionamento⁷. Esso si ritiene, infatti, suscettibile di una spiegazione che espliciti solo le computazioni tramite cui certe componenti di un sistema rappresentino lo stato di alcune componenti in modo che le restanti accedano alle loro informazioni rilevanti. La costruzione di un algoritmo che simuli in un modello computazionale di tale funzione sarà allora una spiegazione sufficiente. Si demanderà poi alla ricerca neurobiologica la spiegazione del modo in cui il sistema nervoso centrale integri le informazioni elaborate in varie aree subcorticali e corticali.

Sono prevedibili però molti meccanismi funzionali per il ruolo causale della coscienza così definita. Si potrà richiedere che la coscienza richieda consapevolezza: capacità di generare stati di ordine superiore che hanno per contenuto stati che rappresentano un oggetto, la soddisfazione di un desiderio, le condizioni per un'azione⁸. Si può richiedere che la consapevolezza abbia la forma dell'autocoscienza per rappresentare la condizione interna del sistema: possedere uno stato che attesti di *essere* in un particolare stato psicologico⁹.

6 I fatti dell'esperienza saranno sempre compresi in maniera incompleta da una prospettiva in terza persona, come quella richiesta dalla constatabilità intersoggettiva dei dati scientifici. Cfr. Th. Nagel, *What is it like to be a bat?*, in «Philosophical Review», 83 (1974), pp. 435-456 e C. McGinn, *The problem of Consciousness*, Oxford 1991.

7 N. Block, *On a confusion about the function of consciousness*, in «Behavioral and Brain Sciences», 18 (1995), pp. 227-247, distingue tra «phenomenal», «access» e «reflexive» («monitoring») *consciousness* come funzioni indipendenti ascrivibili a concetti distinti di coscienza e a fenomeni trattabili diversamente dalle scienze. È ovvio che questa definizione può non solo essere condivisa da teorie neurobiologiche molto diverse, ma accettata da chi ritiene primario invece il livello astratto di una spiegazione funzionale.

8 Cfr. D. Rosenthal, *Two concepts of consciousness*, in «Philosophical Studies», 49 (1986), pp. 329-359. Le teorie che intendono la coscienza come un meta-stato mentale (*Higher Order Theory*) si dividono sulla natura da attribuire a tale stato: per una rassegna si veda N. Gennaro (a cura di), *Higher-Order Theories of Consciousness*, Amsterdam – Philadelphia 2004.

9 Cfr. P. Carruthers, *Phenomenal Consciousness*, Cambridge 2000. Anche in questo caso, si tratta di un genere di teorie molto diverse: la coscienza di sé può richiedere capacità riflessive e concettuali ritenute caratteristiche di animali dotati di

A un livello di complessità crescente, si può poi tentare di dimostrare un legame essenziale tra capacità di avere stati coscienti e possibilità di essere dotati di un sé, nella forma della consapevolezza di essere la condizione di coerenza e unità di fatti che contano come la propria esperienza o in quella più esigente della autocoscienza. In questo caso, il rapporto tra la definizione della teoria e la ricerca sperimentale può essere molto diverso in ragione della descrizione di questo carattere. Una teoria elaborata tenendo conto delle ricerche della psicologia cognitiva e delle neuroscienze come la *Multiple Drafts Model* di Dennett considera fondamentale il sé nella descrizione della coscienza, ma ne rifiuta l'interpretazione sostanzialista o di «osservatore interno» in un «teatro cartesiano». Il sé emerge dalle interazioni tra molti stati mentali i cui contenuti si connettono in una serie di relazioni intenzionali con cui vengono fissati percettivamente, come episodi unificati da un punto di vista, o tramite credenze, come esperienze di un medesimo agente. Se valida, la teoria di Dennett non richiede la ricerca di un *bridge locus*, un'area corticale delimitata e specificamente dedicata alla generazione del sé, bensì delle connessioni funzionali che traducono neurobiologicamente la rete di relazioni funzionali¹⁰.

La *Global Workspace Theory* di Baars¹¹ corrisponde all'esigenza di non reificare le nozioni di coscienza e sé. Per certi versi, essa segna un compromesso tra le assunzioni di Dennett e le teorie rappresentazionaliste di ordine superiore. La congettura di Baars è che la coscienza sia generata a partire dalle risorse limitate della formazione reticolare che ben interconnesse ricevono e convogliano l'informazione elaborata in parallelo dalle varie aree corticali e retroattivamente le «proiettano» (*broadcast*) indietro sullo spazio corticale creato dalle connessioni del talamo. La formazione reticolare è coinvolta, infatti, nel mantenimento dello stato di veglia, dello stato di allerta, dell'orientamento e dell'attenzione, tutte attività che singolarmente non sembrano legate specificamente alla coscienza ma che congiuntamente giocano un ruolo in essa.

linguaggio o preriﬂessive, non linguistiche e non concettuali, come argomentato da J. L. Bermudez, *The cognitive neuroscience of primitive self-consciousness*, in «Psychology», 35 (2000) e Id., *Non conceptual self-consciousness and cognitive science*, in «Synthese», 129 I (2001), pp. 129-149, sulla base della sua interpretazione del funzionamento del sistema dei neuroni specchio.

- 10 Cfr. D. C. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston 1991 e Id., *The Self as the center of narrative gravity*, in F. Kessel, P. Cole, D. Johnson (a cura di), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale (NJ) 1992. Secondo Dennett, le neuroscienze accettano implicitamente il dualismo di proprietà nella forma di un «materialismo cartesiano»: soggettività, *qualia* non sono considerati illusioni cognitive del senso comune ma oggetti di cui cercare i correlati in un'area specifica del cervello, punto di congiunzione tra mente e cervello.
- 11 Cfr. B. Baars, *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge 1988.

Pur senza assumere una versione sostanzialista del sé e presupporre l'esistenza di un correlato unico del sé, Damasio deriva dalle evidenze neurobiologiche una teoria diversa. Presupponendo una nozione di coscienza in termini di unità del sé e di controllo e pianificazione del comportamento, egli tenta di individuare i meccanismi neurobiologici per cui la coscienza emerge da funzioni di monitoraggio dei parametri dell'ambiente interno e esterno dell'organismo rilevanti per il suo equilibrio omeostatico. Coscienza e sé sarebbero dunque incorporati in un sistema complesso di aree subcorticali e corticali in cui un ruolo significativo è svolto dalla regolazione emotiva del sistema limbico e dalle connessioni con le aree prefrontali, in particolare l'area orbitale superiore, alla base¹².

Questa varietà di posizioni attesta dunque che la costruzione di una teoria della coscienza si intreccia sempre con una serie di questioni in un certo modo al di qua della stessa divisione che si suppone separi l'analisi concettuale filosofica e ricerca scientifica.

Questioni quali: giustificata la possibilità di una spiegazione, è più probabile che una teoria corretta deve prevedere la compatibilità della propria definizione con la scienza? Oppure indipendentemente dal genere di concetti impiegati nella sua descrizione e definizione, esistono ragioni per attendersi che una spiegazione debba essere fisica, biologica, neurologica o computazionale? È opportuno imporre vincoli al genere di spiegazione che ciascuna scienza ammette, nel caso per esempio in cui la coscienza sia considerata ridicibile o emergente da fenomeni non coscienti?

Filosofi e scienziati non sembrano condividere una posizione dettata dall'appartenenza disciplinare. Farber & Churchland¹³ ritengono fuorviante e potenzialmente rischiosa l'idea, per quanto seducente, che la ricerca empirica debba essere accantonata momentaneamente finché la vaghezza e l'oscurità del significato del termine coscienza non sia stata eliminata tramite analisi concettuale. Per quanto il mondo appaia categorizzato in domini in cui i fenomeni sono accomunati per somiglianza fisica, funzionale o per il ruolo che svolgono nella storia evolutiva e nell'adattamento ambientale di un organismo, non deve sorprendere che le scienze tendano ad allontanarsene. La storia

12 Cfr. A. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York 1999. È interessante che la teoria è a tratti, almeno in questo testo, formulata in maniera compatibile a una forma non proposizionale di teoria della mente, vale a dire di una sorta di funzionalismo incorporato. Mi sembra che questo aspetto si perda nell'elaborazione successiva dell'autore.

13 Cfr. I. B. Farber, P. S. Churchland, *Consciousness and the Neurosciences: Philosophical and Theoretical Issues*, in M. S. Gazzaniga (a cura di), *The Cognitive Neurosciences*, Cambridge (Mass.) – London, 1995, pp. 1295-1306.

della scienza dimostra tanto che fenomeni ritenuti separati e profondamente distanti possono essere raggruppati insieme quanto il caso contrario. Del resto, spesso evidenze che comportano incrementi di conoscenza nella spiegazione del comportamento dei fenomeni e nel loro controllo tendono a attraversare le categorie prescientifiche. I termini della categorizzazione ingenua non propongono infatti definizioni precise e ammettono sempre zone intermedie in cui la scelta se attribuire un fenomeno a una categoria o un'altra è spesso affidata a decisioni arbitrarie o di convenienza. Le scienze condividono invece una base unitaria che connette e unifica le spiegazioni dei fenomeni, con un sistema di relazioni molto diverso dalla categorizzazione ingenua.

Anche nel caso degli inizi di una ricerca sperimentale, in cui si tende più a stipulare o congetturare le proprietà dei fenomeni, non è opportuno fare affidamento su criteri in qualche modo familiari e già disponibili. Saranno le definizioni esplicite e le evidenze empiriche a consentire di costruire teorie in cui proprietà inizialmente non discernibili divengono accessibili.

La molteplicità delle proprietà ordinariamente ascrivibili alla coscienza comporta per Papineau un inevitabile ostacolo per la fondazione di una scienza della coscienza. Non esiste probabilmente un oggetto che costituisca un dominio autonomo di ricerca. Bisogna abbandonare l'idea che il concetto di coscienza designi una proprietà definita e constatabile come presente o assente in uno o tra organismi diversi per dedicarsi a distinguere e risolvere le questioni epistemologiche e ontologiche assunte implicitamente nelle definizioni della coscienza. A queste condizioni, è lecito ritenere possibile non una scienza della coscienza, bensì analisi e spiegazione scientifica di stati cognitivi diversi classificati solitamente come esemplificazioni di uno stesso genere senza ritenere che siano accomunati da qualche proprietà concettuale o materiale condivisa¹⁴.

Altri invece, come Lycan, sostengono che la vaghezza e equivocità dell'uso del termine coscienza non solo ordinario ma presente anche nel dibattito filosofico non esclude ma anzi richiede la necessità di fare chiarezza e individuare con precisione quale aspetto della coscienza è oggetto di indagine e le condizioni a cui può essere spiegato scientificamente¹⁵.

14 Cfr. D. Papineau, *Philosophical Naturalism*, Oxford 1993. Egli sostiene un monismo ontologico, per cui una spiegazione dei fenomeni coscienti sarà fisicalista, accomunato a un dualismo epistemologico, per cui il concetto di stato qualitativo o proprietà fenomenica è dettato dal modo in cui facciamo ordinariamente riferimento agli stati percettivi e ha un'estensione vuota. La scienza non deve cercare nulla che corrisponda al di più che si suppone spieghi un *quale* o l'aspetto interno di un'apparenza percettiva.

15 W. Lycan, *Consciousness and Experience*, Cambridge (Mass.) 1996, distingue nove nozioni diverse di coscienza per individuarne quelle qualificate per lo studio

Di diverso avviso, Searle¹⁶ per il quale una corretta esposizione degli aspetti fondamentali della coscienza, quali il carattere intrinsecamente intenzionale, e la loro analisi concettuale sono necessari per qualificare il livello adeguato della ricerca scientifica. Intenzionalità, fenomenicità, unitarietà non sono illusioni del senso comune, ma proprietà di alto livello realizzate da sistemi naturali con un appropriato grado di organizzazione che necessitano solo di un livello sofisticato delle conoscenze biologiche¹⁷.

D'altro canto, seppur accomunati dalla rivendicazione della libertà di costruire una teoria empirica e di impostare la pratica sperimentale indipendentemente dalle analisi concettuali, gli scienziati si dividono tra chi ritiene opportuno sfruttare come punto di partenza le descrizioni intuitive o trasformare le definizioni in protocolli operazionali e chi al contrario ne rifiuta l'utilità. Ciò per ragioni sia storiche – molte scoperte nel campo dell'elettricità o della biologia molecolare non derivano da una definizione delle proprietà dei fenomeni, sia teoriche a causa della scarsa affidabilità attribuita alle definizioni per le quali è sempre possibile addurre un controesempio. È più opportuno, allora, procedere con ipotesi di lavoro falsificabili dall'estensione ben delimitata¹⁸.

2. Evidenze e criteri per la ricerca scientifica

Non è tuttavia facile isolare un campo o sottodominio della ricerca sulla coscienza in cui non occorra far ricorso a assunzioni o a un sistema di riferimento teorico per valutare la portata delle evidenze, il livello esplicativo selezionato dalle ipotesi sperimentali, la forma della teoria (causale o correlazionale).

Nella letteratura sperimentale o teorica nelle scienze cognitive, si cita spesso il carattere sorprendente della relazione tra i processi del sistema nervoso

scientifico della coscienza. Nessuno dei tratti qualificanti, a suo avviso, sarebbe incompatibile con una spiegazione funzionalista.

16 Cfr. J. R. Searle, *Intentionality*, cit.

17 Si noti che anche Th. Metzinger, *Consciousness and Experience*, Cambridge (Mass.) 1995 e Id., *The Subjectivity of subjective Experience. A Representationalist Analysis of the First Person Perspective*, in Id., *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*, Cambridge 2000, considera gli stessi caratteri qualificanti la coscienza fenomenica, ma li ritiene un indice che non solo non corrisponde alle proprietà dei meccanismi neurobiologici, limitandosi a segnalare i tratti dell'*explanandum*, ma soprattutto non designa proprietà reali della coscienza fenomenica. Egli li interpreta, infatti, come i caratteri del modello interno che rappresenta sotto forma fenomenica l'ambiente e le possibilità d'azione per il soggetto.

18 Cfr. le interviste di Koch e Baars in S. Benzoni – M. Coppola, *Nove domande sulla coscienza*, Milano 2000.

dedicati alla visione e la coscienza fenomenica. Secondo la catena causale che dalla stimolazione per via della luce riflessa dalla superficie degli oggetti giunge fino alle aree specializzate della neocorteccia, la visione deriva dall'attività dei recettori periferici e dalla loro selettività e specializzazione funzionale. Tuttavia, questa attività non solo non è conscia, al pari di quella delle cellule corticali, ma è tale che la sua assenza non è condizione per il venir meno della coscienza visiva. Esempio noto è la presenza della macchia cieca che non impedisce di vedere il campo visivo come continuo e completo. Altro esempio è fornito dallo scotoma: la regione delimitata del campo visivo che per pazienti affetti da lesioni nel tessuto retinico o corticale è normalmente percepita come un vuoto. Nel caso in cui però lo scotoma è attraversato da linee o da una serie verticale di elementi appropriatamente allineati, la parte che cade nella zona di invisibilità è percettivamente completata come se lo scotoma fosse riempito degli elementi mancanti (*fillin' in*)¹⁹.

Queste evidenze inducono a chiedersi: è sufficiente ipotizzare di spostare in avanti nella catena della elaborazione neuronale la ricerca di processi o strutture candidate al ruolo di cause della coscienza visiva? In caso di risposta affermativa, quale criterio dovrebbe distinguere tali strutture da tutte le altre lungo la stessa catena causale che non svolgono lo stesso ruolo funzionale?

Inoltre, è solo questione di localizzazione in aree neurofisiologiche specificamente dedicate o si tratta di un problema funzionale? Del resto, organismi con un sistema nervoso centrale mostrano di possedere una coscienza visiva. In che modo, dunque, stabilire un metodo per distinguere il livello appropriato di analisi in un stesso sistema neurobiologico o attraverso sistemi diversi o tra sistemi organici e artificiali?

Tali questioni presentano difficoltà concettuali e sperimentali che rimandano al cosiddetto *explanatory gap*: l'individuazione di unità neurofisiologiche, siano singole cellule, sotto-popolazioni di neuroni, circuiti, vie anatomo-funzionali (*pathways*) tra neuroni in aree diverse non è di per sé condizione *sufficiente* a identificare i correlati di *questa* o *quella* proprietà fenomenica caratteristica di un qualsiasi aspetto della coscienza visiva. Per le evidenze neuropsicologiche vale, seppure a un livello esplicativo inferiore, lo stesso problema definito per le unità funzionali astrattamente definite, siano essi moduli o reti neuronali diffuse a parallelismo massiccio²⁰.

19 Cfr. V. S. Ramachandran, *Filling in gaps in perception II. Scotomas and phantom limbs*, in «Current Directions in Psychological Science», 2 II (1993), pp. 56-65.

20 Cfr. J. Levine, *op. cit.* Una strategia per evitare le obiezioni dell'*explanatory gap* è in D. Papineau, *Thinking about Consciousness*, Oxford 2002: il *gap* si produce ogni volta che un sistema cognitivo deve essere implementato fisicamente tenendo conto dei vincoli posti dalle risorse limitate, dalla storia evolutiva e dalla

In assenza di un metodo, si può cercare di definire criteri per catturare l'equivalenza tra meccanismi e fenomeni.

Un primo criterio intuitivo è comportamentale: altri agenti hanno gli stessi fenomeni se agiscono in modo simile a quanto farei io nelle medesime circostanze. Esso è però insufficiente: basta dimostrare la possibilità di costruire automi o agenti artificiali che simulino il comportamento manifesto sia solo nella prestazione esternamente accessibile sia anche nei processi interni che conducono a essa.

Un secondo criterio si riferisce alla somiglianza fisica o fisiologica: lo stesso fenomeno può ritrovarsi in agenti sufficientemente simili nella struttura fisica o nei meccanismi fisiologici indipendentemente dalle differenze morfologiche rilevabili esternamente. Esso rischia però di essere troppo ristretto per una considerazione funzionale della capacità cognitiva in questione. D'altro canto, l'alternativa di ampliarne l'estensione deve risolvere problemi della esatta definizione del grado di somiglianza.

Un paradigma centrale delle scienze cognitive ha tentato di ovviare a tali insufficienze adottando il *test di Turing* che integra evidenze comportamentali e spiegazione funzionalista in termini computazionali: esibire un comportamento cosciente implica avere accesso a stati interni e alle loro modificazioni secondo una serie di istruzioni esplicite.

Data una macchina capace di leggere, scrivere, cancellare un numero finito di simboli nelle singole celle di un nastro di lunghezza infinita e in base a essi spostarsi da una cella all'altra e assumere uno stato, lo stato finale della macchina sarà determinato univocamente dal simbolo e dallo stato iniziale. Se una macchina assume come dati in ingresso la descrizione dei dati di un'altra macchina in modo da calcolare lo stesso stato finale, allora la prima simulerà la seconda per qualsiasi suo comportamento. Si assuma allora che una macchina simile programmabile sul comportamento umano, collocata dietro uno schermo, sia interrogata da un agente umano. Qualora questi non riesca dalle risposte a decidere se si tratta di un agente artificiale o umano, allora alla macchina è possibile ascrivere le stesse capacità dell'agente tanto che essa con appropriate assunzioni può valere come loro modello di spiegazione. Se la somiglianza fisica o fisiologica sono insufficienti per rilevare un comportamento cosciente, allora il test di Turing fornisce un criterio oggettivo affidabile. Perché sia un criterio in

contingente realizzazione in un contesto determinato. Le difficoltà riemergono però nella *pars costruens* di questa strategia che richiede comunque di stabilire sulla base di una correlazione psicofisica l'identità tra proprietà fenomeniche e proprietà cognitive prima e dopo l'implementazione.

grado di distinguere correttamente in casi concreti però bisogna assumere che è impossibile per un sistema agire come se fosse cosciente senza effettivamente esserlo, il che sembra controintuitivo rispetto a tutti i casi di agenti artificiali intelligenti ai quali tuttavia non si ascrive alcuna forma di coscienza. D'altro canto, bisogna non solo presumere ma dimostrare che essere coscienti implica logicamente effettuare computazioni, il che si è rivelato difficile²¹.

Al di qua della divisione disciplinare del lavoro, la necessità di criteri di decisione è essenziale per una teoria scientifica.

Si supponga di aver scoperto un tratto distintivo peculiare solo dell'attività neuronale correlata alla coscienza: la sotto-popolazione neuronale ricade sullo stesso strato della neocorteccia, l'attività di tutti e soli i neuroni interessati è mediata dallo stesso neurotrasmettitore, i neuroni interessati coordinano la propria frequenza di scarica in un medesimo ciclo temporale. Ammesso la dimostrazione sperimentale di uno di questi tratti, la sua spiegazione neurobiologica costituisce di per sé una teoria della coscienza?

Il primo problema risiede nel fatto che è necessaria una precedente definizione, per quanto provvisoria o imprecisa, assunta per ragioni euristiche per determinare quale proprietà neurobiologica privilegiare. Essa deve poi essere tale, se realmente dotata di valore euristico, da consentire previsioni non *ad hoc* e distinguere i processi neuronali considerati probabili candidati a correlati della coscienza da quelli che non lo sono senza che evidenze eventualmente discordanti possano essere accomodate modificando in qualche aspetto la proprietà proposta o compensando le confutazioni o la distanza delle evidenze rispetto alle previsioni.

La soddisfazione di queste condizioni epistemologiche generali è però difficile da valutare proprio in assenza di un criterio. Che natura deve avere un'evidenza per contare come confutazione di una definizione della coscienza? In genere, congetturata la proprietà x di un processo o struttura neuronali a un livello appropriatamente selezionato, l'evidenza che x occorre in assenza di fenomeni coscienti o che non occorre in presenza di fenomeni coscienti deve essere sufficiente per ritenere scorretta la definizione che introduce x . Nel caso della coscienza, però, la valutazione di questi due casi deve far riferimento a un criterio di equivalenza constatabile.

Inoltre, come valutare la portata di una teoria e le sue evidenze? Vi saranno teorie *correlazionali* che giustificano enunciati di co-occorrenza:

21 Il controesempio classico è quello della stanza cinese di J. R. Searle, *Minds, Brains and Programs*, in «Behavioural and Brain Sciences», 3 (1980), pp. 417-424.

la previsione o la scoperta di una proprietà neurobiologica o di un processo a un certo livello di struttura anatomo-funzionale sistematicamente accoppiata con un fenomeno cosciente non dice ancora nulla sulla natura di questo accoppiamento sistematico. Perché proprio quella proprietà o processo e non un altro? A cosa si deve la sua selezione come correlato specifico della coscienza?

La possibilità di rispondere a tali domande è essenziale per l'estensione della conoscenza che la teoria si presume fornisca ammesso che la sua spiegazione sia corretta. Cosa dire se la proprietà correlata è o no generalizzabile a animali umani e non umani, se si estende ai primati superiori escludendo altre specie? Come giudicare l'argomento che il limite alla generalizzazione è costituito dalle differenze tra centri corticali di elaborazione superiore? È lecito escludere che strutture neuronali eccessivamente dissimili siano in grado di supportare fenomeni coscienti attraverso proprietà o processi *funzionalmente equivalenti a x*?

La risposta a queste domande è fornita invece da una teoria *causale*. Un modello di teoria causale di successo è la teoria della vita costruita a partire dalla struttura del DNA e dal ruolo causale dei geni. Le proprietà strutturali della doppia elica e quelle funzionali delle basi molecolari spiegano la capacità di un organismo di replicarsi e forniscono un metodo per rilevare se un qualsiasi agente ne sia dotato e possa dunque essere considerato vivo²². In che modo, però, evitare l'obiezione che il meccanismo individuato sia la causa neurobiologica del fenomeno e non un costituente selezionato perché a un livello trattabile dalle teorie e dalle tecniche sperimentali? Gene e genoma in biologia molecolare sono unità esplicative privilegiate dal punto di vista ontologico grazie alle proprietà stereochimiche che li rendono manipolabili. Nonostante la sua definibilità matematica, il problema di prevedere la struttura tridimensionale di una proteina dalla sequenza aminoacidica è però di difficile soluzione e richiede approcci che vanno dal massimo di empiria al massimo di teoria.

22 Il vantaggio ulteriore di una teoria causale è che l'*explanandum* non è considerato una realtà o un componente indipendente dell'ontologia del mondo fisico. Come la vita non è una sostanza o una proprietà (una sorta di «forza vitale») che si aggiunge alle funzioni e all'organizzazione di un organismo vivente, così la coscienza non sarebbe in sé qualcosa che si aggiunge alle funzioni cognitive di un organismo che interagisce con l'ambiente. Non tutti condividono però una simile posizione: la coscienza sarebbe una componente indipendente dell'ontologia del mondo fisico così come lo sono i campi elettromagnetici irriducibili alle singole cariche delle particelle coinvolte o al costruito dell'insieme delle interazioni tra particelle considerate astrattamente come relazioni. Cfr. D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford 1996.

3. Evidenze neuropsicologiche e parametri esplicativi

Un primo tipo di evidenze su cui si è costruita buona parte della letteratura sulla coscienza è relativo a pazienti *split brain* cui è stato resecato il corpo calloso che mette in comunicazione i due emisferi.

A uno di essi si mostra un punto di fissazione al centro di uno schermo. Fissatolo, gli si presenta l'immagine di una tazza per un breve periodo di tempo a destra. Questi conferma verbalmente di vederla. Un cucchiaino viene quindi fatto comparire a sinistra e il soggetto afferma di non vedere nulla. Quindi gli si chiede di afferrare con la mano sinistra tra gli oggetti collocati al di sotto dello schermo quello appena mostrato. Il soggetto afferra un cucchiaino, ma quando gli viene chiesto cosa ha afferrato risponde di aver preso una matita²³.

Con il corpo calloso reciso, l'informazione non riesce a passare dall'emisfero controlaterale destro, responsabile dell'emicampo visivo sinistro, all'emisfero sinistro in cui sono invece localizzate le aree di produzione linguistica. La risposta comportamentale positiva, controllata dall'emisfero destro, segnala però che il soggetto ha in qualche modo percepito il cucchiaino che afferma di non avere visto.

È lecito allora affermare che il soggetto ha percepito consapevolmente la tazza ma non il cucchiaino e da ciò inferire che solo l'emisfero sinistro sia dotato di coscienza? L'emisfero destro non è dotato affatto di coscienza? O piuttosto è dotato di una forma di coscienza non linguistica? Si dovrebbe negare, dunque, che l'emisfero destro fornisca un'esperienza visiva di qualcosa, limitandosi a una forma di rilevazione visiva, poiché non vi è nulla che consenta al soggetto di parlare di essa?

Questi esperimenti sembrano piuttosto rivelare che si è inclini a riconoscere la coscienza là dove si riscontri la capacità di produrre un resoconto verbale delle proprie esperienze analogo a quello di soggetti normali in circostanze simili.

Altra evidenza è fornita dal *blindsight*, l'abilità di soggetti con danni alle aree della corteccia visiva primaria di rispondere a compiti visivi con una probabilità di successo superiore alla media ottenibile con tentativi casuali²⁴. In questo paradigma sperimentale, dopo aver testato la completa assenza di esperienze visive data la presentazione di uno stimolo in una determinata regione del campo visivo, si constata la capacità dei soggetti

23 Questo paradigma sperimentale è indagato in particolare da Gazzaniga e collaboratori, in S. P. Springer – G. Deutsch, *Left Brain, Right Brain*, San Francisco 1981.

24 Cfr. L. Weiskrantz et al., *Blindsight*, Oxford 1986.

di discriminarvi linee verticali, orizzontali, diagonali o stimoli di forma diversa con una percentuale di successo tale da non potere essere attribuita al caso, sebbene essi affermino di non vedere alcunché. I ricercatori hanno congetturato, dunque, l'esistenza di una seconda via di trasmissione dell'informazione visiva rispetto a quella principale delle aree corticali occipitali danneggiate, una via più primitiva le cui proprietà fisiologiche dovute alle caratteristiche specifiche di risposta delle strutture che la compongono ben si confanno al tipo di discriminazione visiva compiuta dai pazienti²⁵.

Indipendentemente però dalla valutazione delle prove sperimentali cui è stata sottoposta la congettura sul sistema neurobiologico che assicura la visione residua, è lecito chiedersi ancora una volta quanto le scoperte sul *blindsight* siano evidenze per una teoria della coscienza fenomenica. Infatti, da un lato, esse attestano incontrovertibilmente l'esistenza di un residuo di abilità visiva in uno degli emicampi visivi rispetto ai quali i soggetti non hanno esperienza visiva. D'altro canto, però, le prestazioni dei soggetti sono superiori in media ai tentativi casuali solo se gli si assegna il compito di discriminazione visiva nel paradigma della scelta obbligata tra un numero piccolo di alternative. Una consegna che differisce molto dalla capacità di percepire ordinaria che si applica a un numero di casi indefinito in presenza sì di vincoli contestuali ma pur sempre al fine di mappare i tratti salienti degli oggetti osservabili (*bottom up*) e non tanto di testare un'ipotesi (*top down*) come nel caso degli stimoli forniti dallo sperimentatore.

In generale, un problema per le teorie neurobiologiche della coscienza è individuare il candidato più plausibile per il correlato o la causa dei fenomeni coscienti. Fino a tempi recenti, selezionata è stata la frequenza di attivazione o di scarica del potenziale di azione di singoli neuroni o gruppi o popolazioni neuronali. Si congetture che la frequenza di scarica sia fortemente correlata a certe caratteristiche o tratti distintivi (*feature*) dello stimolo e che il significato della risposta neuronale in termini percettivi dipenda (i) dal «campo ricettivo» del neurone, vale a dire dalla specificità delle proprietà visive e dalla loro collocazione nel campo visivo; (ii) dalle connessioni con ulteriori neuroni o aree²⁶. L'attività considerata

25 Si tratta del sistema collicolare, che dal collicolo superiore proietta sul talamo, composto da una via di proiezione neuronale che rispetto a quella corticale è (i) più piccola, il che spiegherebbe perché il *blindsight* si presenta con stimoli più grandi e presentati per un intervallo di tempo più lungo dell'ordinario, (ii) con una risoluzione spaziale molto più bassa.

26 La corteccia cerebrale ha una struttura laminare: è costituita da strati anatomicamente e funzionalmente distinguibili, dotati a loro volta di ulteriori stratificazioni, da cui si dipartono proiezioni verso strutture superiori o inferiori che poi ricevono

rilevante può essere individuata alla scala di una singola unità, di gruppi o popolazioni neuronali, essere studiata in termini scalari o vettoriali, essere integrata con ipotesi su caratteristiche aggiuntive considerate necessarie a qualificare la risposta.

Anche in questo caso, le possibilità sono molteplici. Quali i parametri spazio-temporali dei pattern di attività neuronale e quali le forme di codifica o le proprietà caratteristiche di analisi della loro risposta che ne spiegano il valore funzionale per il resto del sistema corticale?

In letteratura spesso si è fatto riferimento alla frequenza di scarica di media. Nel caso della percezione dell'identità degli oggetti o dei volti, l'attività sopra soglia rispetto alla linea di base dei soli neuroni localizzati nell'area specificamente dedicata a questi compiti è considerata il correlato della coscienza visiva. In un intervallo temporale scelto entro la durata di un episodio percettivo, si suppone che quei neuroni siano fortemente attivi in ragione della loro specificità di risposta ai tratti degli oggetti o dei volti che corrispondono al contenuto della coscienza fenomenica²⁷.

Altro parametro di riferimento, introdotto per rendere conto del coordinamento dell'attività neuronale correlata alla coscienza, è l'oscillazione nell'attivazione e scarica di singole o più unità neuronali.

Registrazioni effettuate su animali non umani evidenziano oscillazioni in un range di frequenza tra 30 e 70 Hz soprattutto a livello di potenziali di campo locali con durata medie relativamente brevi (200-300 msec.) nella corteccia visiva di gatti o scimmie impegnate in compiti di discriminazione visiva. Le risposte oscillatorie variano attraverso gli esperimenti sicché l'elaborazione della media dei dati su lunghi intervalli temporali tende a renderli invisibili. Qualora provenga da aree differenti, l'oscillazione appare sintonizzata in rapporto costante con una frequenza di riferimento (*phase locked*). In alcuni casi, essa mostra anche di essere dipendente dallo stimolo. Le evidenze non sembrano tuttavia ancora confermare al di là da ogni dubbio la correlazione nel caso della coscienza percettiva.

È spesso in base alla selezione di tali parametri che le proprietà dei vari tipi di cellule neuronali e la rispettiva localizzazione in strati specifici della corteccia visiva vengono considerate rilevanti. Grande attenzione hanno

proiezioni dagli strati superiori, le cui informazioni sono dunque in grado di modularne l'attività.

27 Ciò ipotizza fortemente la natura del comportamento neuronale: l'essere un correlato è una proprietà tutto-niente che dipende dalla localizzazione nell'area opportuna per specializzazione funzionale. È dubbio però che questo sia un buon modello per il comportamento di neuroni in aree complesse per funzionalità e connessioni con aree a livelli inferiori o superiori.

ricevuto le cellule negli strati più bassi della corteccia generando una gran mole di studi in cui analisi della morfologia cellulare, delle connessioni anatomiche con strati di aree inferiori o superiori, si associano allo studio delle proprietà statistiche della risposta cellulare che varia da pattern regolari di picchi sostenuti e costanti in un dato intervallo dopo l'eccitazione (*regular spiking*) a pattern di risposta caratterizzati da cicli irregolari con picchi concentrati in breve intervallo di tempo seguiti da periodi più o meno lunghi di refrattarietà (*intrinsic burst*)²⁸.

Tutte queste osservazioni formano modelli di sistemi neuronali dotati di proprietà funzionali tali da soddisfare le caratteristiche derivate dalle assunzioni della teoria. Se adeguatamente confermati, le teorie costruite su di essi sono in condizione di ipotizzare quale sia la funzione principale delle aree correlate alla coscienza: rendere esplicita e disponibile un certo tipo di informazione a aree dedicate alla pianificazione e realizzazione dell'azione; integrare retroattivamente l'analisi della scena visiva al livello di dettaglio desiderato; generare il carattere consistente, coerente e continuo che distingue l'esperienza visiva²⁹.

4. *Teorie funzionali e biologiche della coscienza visiva*

La selezione di un candidato non è però sufficiente. Esso sarà condiviso da tutte o da molte popolazioni neuronali, indipendentemente dalla loro specializzazione, il che richiede il ricorso a vincoli o ulteriori qualificazioni.

Alcune teorie puntano sull'architettura funzionale: quali proprietà astratte una struttura o un processo devono possedere affinché manifestino fenomeni coscienti indipendentemente dalla loro particolare realizzazione o implementazione? In questo caso, la teoria specifica solo o principalmen-

28 Niente però vieta di ritenere che altri aspetti del comportamento neuronale possano essere candidati plausibili la cui probabilità di figurare in teorie correlazionali o causali valide è significativa, fino a mettere radicalmente in discussione le assunzioni alla base dei modelli standard. È quanto fanno B. A. Olshausen – D. J. Field, *What is the Other 85 percent of V1 Doing?*, in van J.L. Hemmen – T. J. Sejnowski (a cura di), *23 Problems in Systems Neuroscience*, Oxford 2006, pp. 182-211, in riferimento all'area visiva primaria V1.

29 Cfr. rispettivamente P. M. Milner, *A model for visual shape recognition*, in «Psychological Review», 81 (1974), pp. 521-535; A. D. Milner – M. A. Goodale (1995) *The visual Brain in Action*, Oxford 1995; G. Edelman, *Neural Darwinism: The Theory of Neural Group Selection*, New York 1987 e Id., *The Remembered Present*, New York 1989.

te natura, quali connessioni e quali operazioni il sistema neurofisiologico dovrebbe possedere senza impegnarsi a definire direttamente la natura dei meccanismi o limitandosi a congettarli in base alla compatibilità con le proprietà enunciate.

Jackendoff³⁰ enuncia le proprietà che deve avere una qualsiasi struttura che generi la coscienza fenomenica nel caso della percezione visiva. Essa deve rendere conto del fatto che gli oggetti appaiono non solo come qualità sensibili localizzate nel campo visivo, ma come ciò di cui si fa ordinariamente esperienza in quanto aspetti del mondo esterno. Per quanto siano mediati da processi interni di elaborazione dell'informazione sensoriale, l'osservatore è consapevole degli oggetti e non di questi processi o delle corrispettive sensazioni considerate come la propria risposta a sollecitazioni esterne. Essa deve garantire che ogni proprietà sensoriale discriminabile abbia le caratteristiche del dato di esperienza: che sia percepita come una qualità che appare in conformità al punto di osservazione e con il particolare aspetto che è peculiare per il singolo osservatore.

Essa non deve ridurre la percezione della forma di un oggetto alla rilevazione delle sue caratteristiche geometriche, bensì rendere conto del modo in cui esse si mostrano in un determinato aspetto percettivo in circostanze d'osservazione date. L'apparizione percettiva di un oggetto sferico, per esempio, include proprietà visive relative alla forma geometrica della superficie, ma anche ai bordi che occludono la parte di superficie non visibile dato il punto di osservazione, alla curvatura apparente in profondità, alle direzioni in cui regioni diverse della superficie si allontanano rispetto alla linea di vista dell'osservatore perpendicolare alla normale.

Una struttura che garantisce queste proprietà associate alla fenomenologia soddisfa le condizioni a che la percezione sia anche un'esperienza visiva. Le caratteristiche della struttura allora, qualora realizzate o implementate in una serie di meccanismi, definiscono l'architettura funzionale della coscienza visiva.

Le proprietà fisiche, fisiologiche o biologiche del sistema nervoso che forniscono il supporto a questa architettura possono essere di varia natura. Essenziale è che i meccanismi siano tali da operare le computazioni adeguate a soddisfare le proprietà fenomenologiche specificate.

Nel caso della percezione visiva, allora, si tratterà di meccanismi non periferici né centrali, ma situati a un livello intermedio il solo che secondo

30 Cfr. R. Jackendoff, *Consciousness and The Computational Mind*, Cambridge (Mass.) – London 1987.

il modello di Marr³¹, a cui Jackendoff fa riferimento, ha l'architettura computazionale adeguata.

Nella teoria di Marr le prestazioni cognitive di un agente percettivo sono scomposte in una serie di stadi descrivibili in funzione di livelli di analisi differenti.

Si tratta di un modello in cui le unità visive di ciascun livello rispondono in maniera *esplicita*, vale a dire si attivano al di sopra della soglia dell'attività di sfondo in un intervallo di tempo determinato alla presentazione di un particolare tratto della stimolazione. Il modello è *multistadio*, poiché si suppone che a stadi diversi si ritrovino unità che rispondono a tratti o fattori diversi e che la complessità delle caratteristiche dello stimolo e della risposta cresca in direzione ascendente, e *simbolico*, solo nel senso che la risposta neuronale è altamente correlata con la presenza di un tratto specifico senza intendere con che il formato della risposta sia proposizionale o che occorran unità ulteriori che «leggano» l'attività di unità antecedenti.

Il modello di Marr intende, allora, specificare il modo in cui gli oggetti appaiono nell'ambiente in cui è collocato lo stesso osservatore specificato, come parametri quali i fattori di raggruppamento delle unità visive, la tessitura, l'inclinazione o la curvatura locale delle superfici, la distanza i cui valori variano in ogni direzione che si estende radialmente a partire dal punto di stazionamento dell'osservatore.

A un primo stadio, il sistema percettivo individuerrebbe bordi, linee, contorni come unità minime per distinguere (i) i margini che racchiudono una unità visiva da quelli che segnalano una discontinuità tra unità diverse o tra un'unità e lo sfondo, (ii) le combinazioni tra punti terminali o bordi che segnalano occlusione tra unità visive separate. Su questa base, il sistema integra bordi coerenti nel margine di un'unica superficie, raggruppa caratteristiche visive appartenenti a un'unica unità o le segrega perché attribuibili a unità distinte. A uno stadio intermedio, il sistema mappa l'orientamento delle superfici e la loro profondità relativa centrata sul punto di vista dell'osservatore. All'ultimo stadio, il sistema integra tutte le informazioni precedenti nella rappresentazione percettiva di oggetti tridimensionali con rapporti di indipendenza o subordinazione gerarchica centrati su un sistema di riferimento esterno. Secondo Jackendoff, la fenomenologia è attribuibile allo stadio intermedio perché legato al punto di vista, mentre il terzo stadio richiede un'integrazione da parte di processi cognitivi superiori. Una teoria

31 Cfr. D. Marr, *Vision: A Computational investigation into the human representation and processing of visual information*, S. Francisco 1982.

neurobiologica della coscienza percettiva dovrà cercare le aree o il sistema con la stessa architettura funzionale³².

La teoria di Crick e Koch è invece un esempio di quanto le specificazioni neurobiologiche orientino le ipotesi sulla forma che i correlati funzionali dovrebbero avere³³.

Essi ritengono che lo studio della coscienza debba prendere le mosse dalla ricerca sulla coscienza fenomenica. Richiamandosi a Kant, essi riconoscono che la coscienza è essenzialmente percettiva: sono le immagini percettive a mediare necessariamente la consapevolezza dell'ambiente interno e esterno.

L'ipotesi è che la frequenza di scarica di alcuni tra tutti i neuroni coinvolti nel sistema corticale della visione sia un buon candidato al ruolo di correlato della coscienza. Nel corso di una percezione, tutti i neuroni del sistema, che include la neocorteccia, l'ippocampo e alcune strutture associate come il talamo e il claustrum, fanno rilevare un'attività al di sopra della linea di base in qualsiasi momento ma è improbabile che siano tutti responsabili della controparte cosciente della visione. Ci si può attendere, quindi, che tutti siano impegnati in qualche forma di computazione, mentre solo l'attività di un numero ristretto di essi ne esprima i risultati che corrispondono poi all'esperienza visiva così come è vissuta dall'osservatore³⁴.

In base a evidenze psicologiche gli autori ritengono plausibile che l'attività dei neuroni selezionati sia mediata da altri che soggiacciono a forme di memoria iconica e a breve termine in un meccanismo che rende possibile l'intervento dell'attenzione visiva selettiva. Infine, data la natura della percezione di oggetti in cui le loro proprietà appaiono integrate, su può supporre che la coscienza fenomenica sia correlata a un'attività o meccanismo che connetta la risposta di gruppi di neuroni in aree diverse e a differente specializzazione funzionale (*binding problem*).

32 È proprio la supposta fenomenologia di questo stadio a essere oggetto di critiche. Essa non corrisponde all'apparenza ordinaria (dovremmo non essere consapevoli di vedere una calotta emisferica quando percepiamo un oggetto rotondo) e molte evidenze psicologiche e psicofisiche dimostrano che il completamento degli oggetti parzialmente occlusi e la tridimensionalità sono aspetti fenomenici correlati a abilità percettive e non a integrazioni cognitive superiori.

33 Cfr. F. Crick, *op. cit.*; C. Koch – F. Crick, *Toward a neurobiological theory of consciousness*, in «Seminars in Neuroscience», 2 (1995), pp. 263-275.

34 Gli autori fanno riferimento alle ricerche di Logothetis. Provvedendo a che un soggetto sia sottoposto a condizioni di rivalità binoculare, in cui due peretti si alternano, Logothetis e collaboratori sono riusciti a individuare i neuroni dell'area MT correlati al peretto che di volta in volta si impone. Essi sono solo una piccola frazione rispetto a tutti i neuroni attivati durante l'attività percettiva.

Come si vede anche una teoria biologica si affida a un quadro di riferimento teorico. Dal sistema di queste assunzioni derivano le seguenti ipotesi. La frequenza di scarica neuronale deve essere compresa in un intervallo di tempo appropriato che consenta discriminabilità delle qualità visive e loro integrazione in memoria al fine di consentire ai diversi meccanismi neuronali coinvolti di rafforzare o preservare le connessioni sinaptiche³⁵. Le condizioni ulteriori perché l'attività neuronale sia considerata un probabile correlato sono che la frequenza di scarica sia sufficientemente elevata e che i neuroni attivi rientrino nella porzione del sistema visivo la cui prestazione è *direttamente* correlata al cambiamento nella scena visiva che è contenuto fenomenico dell'esperienza visiva. Quest'ultima restrizione serve a distinguere tra

- la percezione *di* un cambiamento, per esempio avvertire una differenza di chiarezza per cambiamento di luminanza nella scena visiva o il moto imprecisato di qualcosa rilevati da neuroni che si attivano con intervalli di latenza brevi e fin dai primi stadi del sistema,
- la percezione *che* questo particolare cambiamento sia occorso, per esempio vedere che questo o quell'oggetto è in movimento.

in modo da rendere conto così della differenza rispetto a prestazioni visive che sembrano non essere accompagnate da coscienza fenomenica.

Crick e Koch stimano più probabile che il candidato a correlato neurale della coscienza visiva sia localizzato negli strati inferiori della corteccia, con cicli di attività media a 40Hz, connesso con i lobi frontali. Infatti, date le connessioni delle aree di basso livello individuate, è possibile che si formi un circuito in cui la scarica di alcune unità neuronali riverbera nel sistema diffondendosi in modo da creare un loop in cui il contenuto visivo si fissa nella memoria iconica. L'oscillazione media a 40 Hz sincronizza in una «attività semi globale» le strutture coinvolte in modo da risolvere il *binding problem*. I lobi frontali ricevono informazioni dalle vie visive che elaborano informazioni sull'oggetto e la sua collocazione spaziale, integrandola e trasmettendola alle aree motorie.

Si noti che date le ipotesi di partenza, questa teoria ammette che il correlato della coscienza fenomenica sia un sottoinsieme *temporaneo* che par-

35 Gli autori stimano un intervallo di 100-200 msec a partire da evidenze psicofisiche che stimoli differenti presentati al di sotto di questa soglia sono percepiti come simultanei o fusi: una luce rossa seguita da una verde sarà vista gialla; a stimoli con una durata inferiore a 120-130 msec si attribuisce la stessa permanenza percettiva di stimoli con durata superiore.

tecipa all'attività percettiva al momento in atto e che contribuisce all'esperienza fenomenica dell'osservatore in ragione dell'aspetto percettivo di volta in volta selezionato come preminente. La coscienza fenomenica potrebbe non essere correlata a un sottoinsieme specializzato e localizzato in una regione precisa della corteccia visiva.

5. *Un modello euristico*

Data la complessità delle questioni che si intrecciano nello studio della coscienza, è plausibile ritenere che l'analisi concettuale, le assunzioni e la ricerca di evidenze sperimentali saranno sempre connesse. E sarebbe auspicabile che siano tali da essere discernibili e valutabili indipendentemente. Non si può escludere che un approccio fruttuoso alla ricerca distingua i vari aspetti della coscienza considerati oggetto di studio, ne chiarifichi le proprietà rilevanti ricorrendo all'analisi concettuale, definisca le proprie assunzioni nel modo più ristretto possibile e sia in grado di effettuare previsioni testabili in paradigmi sperimentali appropriati.

Nella ricerca sulla coscienza fenomenica, uno scenario simile richiede che si costruisca un modello che bilanci un *trade-off* tra la preservazione della varietà disciplinare e la convergenza di analisi e evidenze sui caratteri salienti del dominio di ricerca definito.

Come per la nozione di coscienza in generale, è plausibile anche che la coscienza fenomenica si presti a essere studiata secondo aspetti diversi di cui è necessario definire la struttura che appare sotto forma di organizzazione e articolazione di specifici dati fenomenici. Diversamente dalle analisi che usano la nozione di coscienza qualitativa, focalizzandosi così su singole sensazioni o qualità interne al soggetto cui si riduce la fenomenologia dell'ambiente osservabile, molteplici evidenze di scienza della visione attestano la natura relazionale e strutturata del mondo fenomenico. Queste evidenze sono solitamente integrate da descrizioni e analisi concettuali della percezione degli oggetti, riguarda essa la forma degli oggetti o dello spazio visivo, la struttura dei colori che vincola le proprietà apparenti nell'esperienza percettiva. Evidenze e descrizioni costituiscono così la base per una teoria della percezione della forma o dei colori da cui è possibile estrarre modelli intesi come assunzioni euristiche in grado di generare ipotesi e previsioni sul comportamento di un dominio ristretto di fenomeni. Dato il carattere astratto del modello, le proprietà in esso esibite possono essere poi soddisfatte a più livelli: fenomenico, psicofisico, neurobiologi-

co. L'obiettivo della formulazione del modello sarà quindi una spiegazione a scale differenti di una stessa classe di fenomeni.

Per esempio, l'esperienza della percezione cromatica non è riducibile alla sensazione di *qualia* isolati. Essa attesta che la percezione di un colore presuppone l'esperienza di un ordinamento cromatico. Due colori appaiono in relazione di prossimità, un dato colore è percepibile come intermedio tra altri due, è possibile costruire scale di colori che appaiono come variazioni continue da un massimo a un minimo a diversi gradi di ripidità. Sono queste le caratteristiche che consentono di parlare di un ordinamento in maniera non metaforica.

Ad esse si aggiunge poi la possibilità di determinare, sulla base dei giudizi di somiglianza/prossimità dell'osservatore, attraverso quali tinte è necessario passare per giungere alla percezione di un dato colore. Quindi, non solo la percezione cromatica mostra un ordine, ma anche la possibilità essenziale di trasformazioni che ne fanno una struttura chiusa. Le trasformazioni possono operare sui parametri percettivamente salienti di ogni colore – tinta, chiarezza, saturazione, a loro volta connesse da relazioni ben definibili, definendo così una classe di variazioni cromatiche definite relative a dimensioni quali: più chiaro o saturo di-; più prossimo/distante a-; più centrale/periferico rispetto a-.

Un modello della percezione cromatica rappresenta, dunque, una struttura chiusa che se vera deve essere soddisfatta dalle evidenze scientifiche. Ricerche psicofisiche e neurobiologiche possono essere guidate dalle assunzioni euristiche del modello per confutarle o confermarle. Il legame tra le evidenze sperimentali, le descrizioni e le proprietà del modello è di isomorfismo. Non si richiede tanto che le unità descrittive e esplicative si corrispondano in modo che a un primitivo del modello corrisponda uno e un solo un pattern d'attivazione neuronale e che questa relazione sia invertibile, bensì che data una classe di fenomeni su cui è definita una struttura chiusa via un numero di trasformazioni finite le unità neurobiologiche corrispondenti devono supportare connessioni funzionali che si suppone siano alla base di quelle specifiche trasformazioni che preservano le relazioni del dominio di partenza³⁶. Descrizioni e evidenze scientifiche devono quindi

36 L'idea è formulata per la prima volta in W. Köhler, *op. cit.*, ma purtroppo in modo tale da essere poi incorsa in numerosi fraintendimenti. S. E. Palmer, *Vision Science. Photons to Phenomenology*, Cambridge (Mass.) – London 1999, ne propone una versione aggiornata e ben definita formalmente. L'isomorfismo tra modello descrittivo e evidenze scientifiche è garantito dalla corrispondenza non tra unità, bensì tra trasformazioni che preservano una struttura, che quindi mantengono omomorfismo interno ai domini correlati.

formare una classe di equivalenza che soddisfa una condizione semantica: nel caso di percetti riconducibili a condizioni di stimolazione che è possibile impiegare in modo *operazionalmente simile* in paradigmi sperimentali psicofisici e neuroscientifici, descrizioni e evidenze devono preservare le stesse distinzioni fenomeniche ammesse dalla struttura assunta nel modello³⁷. Ovviamente, la nozione di equivalenza va ponderata rispetto alle proprietà tipiche del sistema biologico in cui si suppone che siano realizzati i meccanismi corrispondenti alle proprietà salienti dei fenomeni. Ogni sistema avrà una sua natura che determina soglie e modalità di funzionamento specifiche, oltre a meccanismi interni che affiancano le operazioni studiate variamente correlati a esse che possono indurre variazioni significative nel comportamento del sistema rispetto a quanto ci si attenderebbe da un'applicazione della nozione di equivalenza ristretta alle sue proprietà logiche.

D'altro canto, la costruzione di un simile modello non sacrifica la varietà disciplinare. Essenziale sarà infatti la selezione del fattore causale soggiacente all'isomorfismo in base alla natura della disciplina interessata e alla sua operazionalizzazione per esempio in termini di condizioni psicofisiche o di unità e attività neurofisiologiche o neurobiologiche.

Anche questa proposta incorpora delle assunzioni epistemologiche. In breve, esse sono:

- (1) realismo fenomenologico: ordine e struttura della percezione rendono i dati percettivi isolabili dalla psicologia della percezione o dalle analisi descrittive un fatto di esperienza intersoggettivamente constatabile³⁸;
- (2) dualismo di accesso epistemico: la dipendenza psicofisica o neurobiologica non è semplicemente essa stessa un fatto d'esperienza, ma d'altra parte la coscienza fenomenica non è un semplice epifenomeno o una illusione cognitiva più di quanto l'esperienza della caduta di un grave lo sia rispetto alla legge di Newton o del cambiamento di orientamento e posizione di oggetti per interazione elettromagnetica rispetto alle leggi di Faraday³⁹;

37 Attenzione particolare andrà riservata a possibili artefatti per falsi positivi.

38 Se le evidenze psicofisiche confermano l'assunzione della struttura della percezione, esperimenti mentali come l'inversione o l'assenza di dati qualitativi non sembrano conservare il loro valore né rispetto alla natura della coscienza fenomenica o dell'assetto qualitativo del mondo percettivo né rispetto alla presunta impossibilità di farne oggetto di studio in terza persona.

39 Non si tratta quindi di dualismo epistemologico di A. Civita, *Filosofia della psicologia*, in N. Vassallo (a cura di), *Filosofia delle scienze*, Torino 2003, che qualifica l'incompatibilità tra i sistemi concettuali dell'esperienza (la mente) e quelli scientifici (il cervello), né di Papineau, secondo il quale i «concetti fenomenici, solitamente usati in prima persona, sono vuoti perché frutto di un errore

- (3) monismo ontologico: l'autonomia descrittiva dei fenomeni e il riconoscimento della funzione della coscienza visiva, che serve a adattare tramite la struttura fenomenica un organismo all'ambiente, non implica un dualismo né di proprietà né di sostanze e non la sottrae all'impresa scientifica.

L'assunzione (1) costringe forse a abbandonare il computazionalismo che a lungo è sembrato fornire l'unica piattaforma condivisa per le discipline che cooperano nell'impresa delle scienze cognitive? La risposta è negativa. Si tratta piuttosto di distinguere tra forme di computazione *à la* Turing e forme specificamente disegnate per sistemi naturali. Queste, secondo MacLennan, devono abbandonare le restrizioni del modello di computazione *à la* Turing derivante dalle assunzioni necessarie per la sua applicazione al problema della calcolabilità in sistemi formali discreti nell'ambito del programma formalista in matematica. Un modello più comprensivo di computazione adeguato ai sistemi naturali non deve essere ristretto a un modello di computazione astratta, sintattica, simbolica che prescinde dal sostrato individuale in cui è implementabile, dalla semantica, dall'esplicitazione di un numero di passi definiti di operazioni ammesse su un numero finito di unità elementari. Un modello di computazione naturale incorpora invece vincoli *bottom up* relativi all'autonomia del sistema, ai meccanismi di trasformazione dell'informazione date le sue caratteristiche naturali, alla scarsità delle risorse e della capacità di elaborazione⁴⁰.

L'importanza dei criteri fenomenologici per la costruzione del modello non richiederebbero dunque di sposare la posizione classica di chi vede incompatibilità tra descrizione fenomenologica, spiegazione computazionale e ricerca biologica.

epistemico e portatori di fallacia ontologica. Ancora una volta, Köhler, *op. cit.*, dà la prima formulazione di questa versione alternativa che si sposa al realismo fenomenologico.

- 40 Cfr. B. MacLennan, *Natural computation and non-Turing models of computation*, in «Theoretical Computer Science», 317 (2004), pp. 115-145. Ogni elaborazione di informazione deve essere scomponibile in un numero finito di passi atomici discreti, di tipo definito, che richiedono una quantità finita di tempo e energia, a ciascuno dei quali corrisponde un testo (stato interno) che può essere sostituito dal successivo ma sempre sulla base della sua forma e delle regole sintattiche delle operazioni. Inoltre deve essere sempre specificabile lo schema degli stati finali della computazione o dell'arresto del sistema. Per queste ragioni, la computazione è definibile esclusivamente come programma a livello algoritmico e l'implementazione è solo materia di realizzabilità multipla in qualsiasi sostrato. Nel caso dei sistemi naturali, invece, è opportuno partire dalle proprietà del sostrato e dai meccanismi ammessi al variare dei quali la realizzabilità multipla di una funzione può non essere preservata. Anche i parametri di autonomia, trasduzione e scarsità di risorse hanno effetti significativi sull'istanziamento di una funzione.

PIETRO PERCONTI

DUALISMO ATTRIBUTIVO

1. *Abbandonare Descartes*

Il dualismo cartesiano è una delle tesi filosofiche che ha avuto maggiore impatto sulla cultura occidentale. Il modo più comune di figurarsi le creature umane, almeno nei paesi occidentali moderni, consiste infatti nel ritenere che il destino di ciascuno di noi sia determinato dalla particolare alchimia che si realizza tra un corpo manifesto e una mente, o un'anima, che rimane celata dietro le apparenze. Questa immagine è stata sfidata mille volte dai poeti e dagli scienziati, oltre che dagli stessi filosofi. Johann Wolfgang von Goethe ne ha contrastato l'intuizione di fondo affermando che in realtà «non c'è dentro e non c'è fuori, poiché il dentro è pure fuori»¹. L'idea stessa di un «regno della coscienza» internamente riposto, per usare una acuta immagine di Ludwig Wittgenstein, si regge sulla credenza che la vita interiore abbia luogo in un ambito opaco, che può essere indovinato soltanto tramite l'osservazione del comportamento manifesto, ma che in realtà ha il proprio mondo dietro le apparenze e lontano dalla vita pubblica.

Wittgenstein riteneva che la differenza tra interno ed esterno fosse alla base dei più comuni fraintendimenti sulla natura del linguaggio verbale. «Perché dovrei dire che l'espressione deriva il suo significato dalla sensazione che le sta dietro – e non dalle circostanze del gioco ling[uistico] in cui è usata? [...] Siamo esposti alla strana tentazione di descrivere il nostro linguaggio e il suo uso, inserendo nelle nostre descrizioni un elemento che noi stessi diciamo non far parte del linguaggio. È un particolare fenomeno di iridescenza che sembra prendersi gioco di noi»². Questa sorta di mania di cercare il significato di ciò che si vede in un regno riposto e opaco, mentre

1 J. W. von Goethe, *Epirrhema*, in *Werke*, Hamburger Ausgabe, vol. I, p. 358.

2 L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912-1951*, a cura di J. C. Klagge e A. Nordmann, Indianapolis-Cambridge 1993, pp. 200-288 e pp. 289-367; trad. it. a cura di L. Perissinotto in Id., *Esperienza privata e dati di senso*, Torino 2007, p. 83. L'espressione «regno della coscienza» si trova a p. 90.

in realtà trarrebbe la sua forza esclusivamente dal gioco in cui è inserito, è, secondo Wittgenstein, uno dei principali crampi in cui incorre il pensiero.

La scienza cognitiva, per molti versi così lontana dalle opinioni di Wittgenstein, ha infine dato una veste rigorosa e scientifica al tentativo di disfarsi del dualismo tra la mente e il corpo. Se il funzionalismo è corretto, allora il *mind-body problem*, ossia quello che a lungo è stato presentato come la ragion d'essere della filosofia della mente, semplicemente è un problema risolto. Gli stati mentali sono ruoli funzionali, cioè operazioni cognitive svolte all'interno di un sistema di relazioni. La mente non è nient'altro che ciò che il cervello, o qualunque altra porzione di materia opportunamente organizzata, fa.

Non c'è niente di misterioso da spiegare nel rapporto tra uno stato mentale e il corpo da cui sorge, non più di quanto ve ne sia nel rapporto tra il fegato e la funzionalità epatica. Non occorre alcuna ghiandola pineale per rendere conto della relazione tra ciò che è spirituale e ciò che è carne e materia. Con buona pace di Sir Karl Popper e John Eccles, che hanno cercato di rinverdire il dualismo cartesiano nel pieno dell'età della scienza cognitiva, le credenze, i desideri e tutto il resto della vita mentale non sono che il risultato dell'attività organica del cervello umano e del corpo in cui esso si trova. La psicologia computazionale, basata sulle intuizioni di Alan Turing, ha reso possibile spiegare l'insondabile, ossia come da stupide regole sintattiche e dalla materia inerte sorga il significato. Tutto ciò che occorre sono delle rappresentazioni simboliche, ossia pezzi di materia che stanno per qualcos'altro, e un processore, cioè un sistema automatico di trasformazione delle rappresentazioni in altre strutture simboliche. Tra la sintassi e la semantica non c'è alcun Rubicone: semplicemente la seconda è un prodotto della prima.

Per la verità la psicologia computazionale fornisce poi un terreno ideale per dimenticare dei corpi, dato che il livello di analisi pertinente per rendere conto dei processi della conoscenza sembra limitato all'elaborazione simbolica delle rappresentazioni mentali. La scienza cognitiva è una scienza di funzioni, configurazioni ed elaborazione di informazioni. Pensare equivale a operare computazioni su rappresentazioni, non a scavare nella propria interiorità ed eventualmente trovare strategie di estrinsecazione del frutto di tali operazioni riposte.

2. Qualcosa di cui non si riesce a fare a meno

Eppure la psicologia del senso comune non riesce a sfuggire al dualismo. C'è da scommettere che perfino Goethe e Wittgenstein trattassero

se stessi e le altre persone in termini di un corpo animato da una mente. Ed anche i più radicali sostenitori della teoria computazionale della mente non riescono a sottrarsi a questa condanna. Perché la psicologia del senso comune è refrattaria a questo genere di revisioni che coinvolgono il dualismo? Sembrano esserci strati profondi della psicologia ingenua che non dipendono dalle nostre conoscenze scientifiche o dalle opinioni che ciascuno matura. La differenza tra esterno ed interno come base per la spiegazione comportamentale appartiene a una parte di noi che possiamo apprezzare, ma non cambiare³.

Il motivo della impermeabilità epistemologica degli strati più profondi della psicologia del senso comune risiede in una tipica inclinazione umana. Potremmo chiamare tale inclinazione *dualismo attributivo*. Quest'ultimo differisce dal dualismo cartesiano per una ragione di fondo: mentre quello cartesiano è un dualismo delle sostanze, il dualismo attributivo è ontologicamente neutro, ossia non comporta alcun impegno sull'esistenza di un particolare stato di cose. Il dualismo attributivo consiste nell'inclinazione, psicologicamente e biologicamente fondata, a *vedere* se stessi e gli altri *come* corpi governati da una forza interna. Non importa se siamo davvero fatti così. In ogni caso sembra che non possiamo fare a meno di considerarci come corpi animati da menti. Non importa se i due segmenti della celebre illusione di Müller-Lyer siano (conosciuti come) identici. Di fatto non possiamo fare a meno di vederli di lunghezze differenti. Analogamente non importa se la scienza ha scoperto che in realtà non siamo fatti di un corpo e di un'anima. Non riusciamo a trattenerci dal ricorrere a questo schema per dar senso ai nostri e agli altrui comportamenti. Per questo, mentre possiamo disfarci del dualismo cartesiano, quello attributivo è destinato a perseguitarci per sempre. Lo psicologo americano Paul Bloom ha suggerito che le creature umane vengono alla luce come «bambini di Cartesio», dualisti fin dalla nascita, inclini a rappresentarsi gli altri e se stessi come fatti di un corpo fisico e di una vita mentale che causa i comportamenti che osserviamo⁴. Ma in realtà il tipo di dualismo a favore del quale Bloom argomenta è quello attributivo, dato che non riguarda tanto l'eventuale natura dualista degli esseri umani, ma una serie di dispositivi mentali che ci fanno vedere le cose in questo modo.

3 Cfr. P. Perconti, *Leggere le menti*, Milano 2003.

4 Cfr. P. Bloom, *Descartes' Baby: How the science of child development explains what makes us human*, New York 2004; trad. it. *Il bambino di Cartesio. La psicologia evolutiva spiega che cosa ci rende umani*, Milano 2005.

3. Una predisposizione innata

Vediamo dunque alcuni dei fatti che militano a favore di questa ipotesi. Innanzi tutto sembra che nel nostro cervello ci sia un dispositivo innato che discrimina gli esseri viventi dal resto degli altri oggetti. Non si tratta di un sistema specie specifico degli esseri umani. Infatti saper riconoscere la locomozione tipica degli esseri viventi in modo automatico e senza un lungo apprendistato rappresenta senz'altro un vantaggio adattativo notevole per molte specie animali, in termini di capacità di individuare velocemente prede, predatori e conspecifici. Inoltre, il movimento biologico si presta a essere codificato in modo automatico dato che possiede caratteristiche cinetiche tipiche, come la non rigidità.

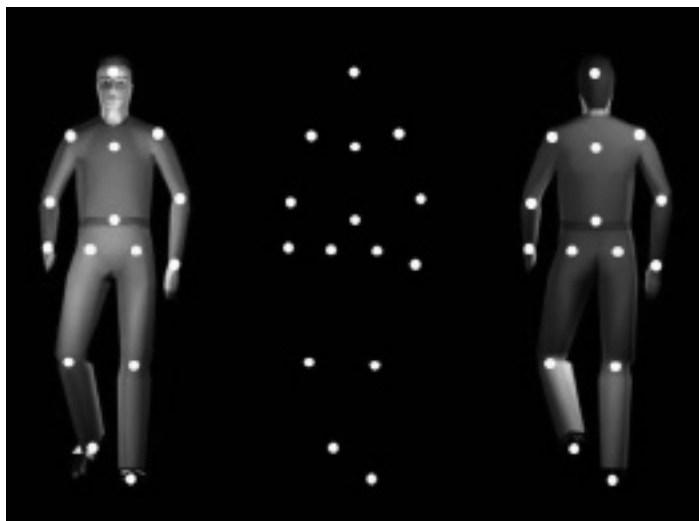
Nel 1973, collocando alcuni punti luminosi lungo le principali articolazioni del corpo, lo psicologo svedese Gunnar Johansson ha scoperto che il movimento biologico ha proprietà caratteristiche e ha chiamato tale fenomeno *biological motion*⁵. Dalla semplice osservazione di quei punti luminosi in movimento ci scopriamo in grado di stabilire se una persona sta camminando, ballando o in quale altro tipo di movimento sia coinvolta, nonché se si tratta di un maschio o di una femmina e persino di che umore è⁶. Il movimento delle persone, infatti, varia secondo il genere, lo stato emotivo e l'identità di colui che lo sta eseguendo e noi tutti abbiamo la capacità di fare tali discriminazioni semplicemente sulla base della configurazione del movimento che stiamo osservando. Non è ancora del tutto chiaro se il riconoscimento del movimento biologico dipenda dall'elaborazione di segnali locali o piuttosto da processi più globali che riguardano l'organizzazione spazio-temporale della scena percettiva⁷. Per questo gli studiosi hanno tentato una strada più comprensiva che contempla entrambi gli aspetti dell'elaborazione⁸.

5 Cfr. G. Johansson, *Visual perception of biological motion and a model for its analysis*, in «Percept. Psychophys.», 14 (1973.), pp. 201-211. Anche in: G. Johansson, S. S. Bergström, W. Epstein, *Perceiving Events and Objects*, Hillsdale 1994.

6 Nel sito del «The Biomotion Lab» diretto da Nikolaus Troje della Queen's University di Kingston, nell'Ontario, è possibile modificare vari parametri di un modello virtuale di persona che cammina, come il genere, il peso e lo stato emotivo, e osservarne l'effetto. <http://www.biomotionlab.ca/Demos/BMLwalker.html>

7 Cfr. D. H. F. Chang, N. F. Troje, *Perception of animacy and direction from local biological motion signals*, in «Journal of Vision», 8 V 3 (2008), pp. 1-10, <http://journalofvision.org/8/5/3/>, doi:10.1167/8.5.3.

8 Cfr. N. F. Troje, *Biological motion perception*, in A. Basbaum et al. (a cura di), *The senses: A comprehensive reference* Oxford 2008, pp. 231-238.



Disposizione dei punti luminosi sul corpo di una persona alla maniera di Gunnar Johansson. Fonte: A. Brooks, B. Schouten, N. F. Troje, K. Verfaillie, O. Blanke, R. van der Zwan, Correlated changes in perceptions of the gender and orientation of ambiguous biological motion figures, in «Current Biology», Volume 18, Issue 17, 9 September 2008, pp. R728-R729.

Ma in ogni caso quello che sembra certo è che nel nostro cervello ci sono aree specializzate per l'analisi del movimento biologico. È notevole che tali aree siano localizzate in regioni dei lobi temporali altrimenti coinvolte nella cognizione sociale. La sensibilità al movimento biologico è parte del corredo innato della specie umana, come testimonia il fatto che i bambini appena nati esprimono una preferenza per un genere di movimento di cui in effetti non hanno fatto alcuna diretta esperienza⁹. La sensibilità innata al movimento biologico non è ancora, ovviamente, una prova conclusiva a favore della tesi del dualismo attributivo. Ma è un indizio del fatto che gli esseri umani, come altri animali, tendono spontaneamente a discriminare tra gli organismi viventi simili a se stessi e le altre cose. Ci sono anche prove che le categorie di alto livello, come animato/non animato, concreto/astratto e vivente/non vivente, siano elaborate in modo dedicato dal cer-

9 Cfr. F. Simion, L. Regolin, H. Bulf, *A predisposition for biological motion in the newborn baby*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences – PNAS», 105 II (2008), pp. 809-813.

vello. Per esempio, una lesione cerebrale selettiva può causare deficit specifici nel recupero delle parole che riflettono tale categorizzazione¹⁰. Inoltre, mentre la visione degli oggetti animati attiva le regioni ventrolaterali, quando si osservano gli oggetti inanimati sono attive soprattutto le regioni ventromediali del cervello¹¹.

Gli studi sulla percezione dei volti corroborano questa ipotesi. Per il cervello umano le facce sono oggetti speciali. Le configurazioni percettive a forma di faccia elicitano il lavoro di un circuito neuronale dedicato e automatico. Gli studi sperimentali hanno mostrato che le facce e gli altri stimoli ambientali sono dissociabili sia dal punto di vista comportamentale sia da quello neuropsicologico¹². Infatti, se il cervello viene lesionato selettivamente in certe aree il risultato è ineluttabilmente un danno alla capacità di riconoscere i volti. La prosopagnosia è la sindrome neuropsicologica che avvalora più chiaramente questa ipotesi. Se badiamo agli aspetti percettivi, il riconoscimento dei volti è quindi probabilmente una capacità modulare. Un'altra prova di ciò è che i bambini sono precocissimi nella sensibilità ai volti e che tale sensibilità non sembra dipendere dall'esperienza¹³. La neuropsicologia stabilisce un legame biunivoco tra il funzionamento di una certa area del cervello e la capacità di riconoscere i volti.

Ma riconoscere un volto non è solo questione di attivare la giusta elaborazione degli stimoli percettivi presenti nell'ambiente. Le facce, infatti, oltre che configurazioni percettive, sono anche oggetti dotati di *significato*. Certo, ogni stimolo percettivo può assumere un significato nella nostra esperienza. Perfino stimare se lo spazio di una fessura è sufficiente per passarci attraverso può diventare una esperienza colma di significato. Ma normalmente molti stimoli percettivi vengono elaborati senza attribuire loro un senso particolare, se non quello necessario agli scopi della comune adeguatezza ambientale. Con le facce la situazione è diversa. È come se la semplice e distratta percezione di una configurazione a forma di faccia inneschi ineluttabilmente una serie di inferenze che riguardano la nostra vita

10 Cfr. M. Garrett, *Disorders of lexical selection*, in «Cognition», 42 (1992), pp. 143-180.

11 Cfr. A. J. Wiggett, I. C. Pritchard, P. E. Downing, *Animate and inanimate objects in human visual cortex: Evidence for task-independent category effects*, in «Neuropsychologia», 23 (2009).

12 Cfr. E. McKone, N. Kanwisher, B. C. Duchaine, *Can generic expertise explain special processing for faces?*, in «Trends in Cognitive Sciences», 11 (2007), pp. 8-15.

13 Cfr. C. Turati, H. Bulfa, F. Simion, *Newborns' face recognition over changes in viewpoint*, in «Cognition», 106 (2008), pp. 1300-1321.

interiore ed emotiva. Ci si accorge facilmente di questa circostanza badando a tutte le volte in cui capita di sovrainterpretare gli stimoli percettivi a forma di faccia. È comune l'esperienza di scorgere facce dove non ci sono, nelle nuvole, sul pavimento o in un'ombra stampata sul muro. Normalmente in questi casi ci si corregge subito, ma non prima di aver supposto una somiglianza o di aver indovinato una emozione. Il fenomeno della pareidolia, ossia la tendenza patologica a vedere in configurazioni causali oggetti dotati di senso (specialmente volti dove non ci sono), testimonia quanto sia radicata la sensibilità alle facce nella nostra specie¹⁴.

La doppia natura delle facce può anche spingere verso una distinzione terminologica. Si potrebbero chiamare «facce» le configurazioni percettive che danno luogo ai comportamenti caratteristici che stiamo descrivendo e «volti» i significati che associamo a quelle configurazioni. La distinzione è utile in quanto spinge ad apprezzare che riconoscere una faccia non è soltanto una questione percettiva. Essa è però allo stesso tempo fuorviante in quanto suggerisce l'idea sbagliata che la percezione sia un processo stupido che acquisisce significato soltanto grazie all'intervento dei concetti e del linguaggio.

Ma è la stessa neuroscienza cognitiva che distingue, se non tra le «facce» e i «volti», almeno tra due fasi nell'elaborazione degli stimoli a forma di viso. Come testimoniano gli studi degli psicologi James Haxby, Elizabeth Hoffman e Ida Gobbini, il riconoscimento dei volti procede lungo due stadi successivi¹⁵. In primo luogo entrerebbe in gioco un sistema di base, formato da tre circuiti neuronali: i giri occipitali inferiori, che compiono una prima elaborazione dello stimolo, quasi una prima ipotesi di un lavoro più accurato che verrà poi svolto dal giro fusiforme laterale, la più celebre area cerebrale interessata al riconoscimento dei volti, e dal solco temporale superiore. Mentre il primo bada alle invarianti percettive presenti nelle facce, il secondo elabora gli stimoli che sono invece mutevoli, come la direzione dello sguardo, i movimenti delle labbra e in generale tutto ciò che determina l'espressione di un volto.

Dopo che il lavoro del sistema di base è stato svolto entra in gioco un sistema più esteso che coinvolge numerose aree cerebrali che normalmente svolgono il loro lavoro per scopi differenti. Si tratta delle aree responsabili delle sensazioni emotive, come l'insula e l'amigdala, di quelle incarica-

14 Cfr. N. Hadjikhani, K. Kveraga, P. Naik, S. P. Ahlfors, *Early (M170) activation of face-specific cortex by face-like objects*, in «NeuroReport», 20 IV (2009), pp. 403-407.

15 Cfr. J. V. Haxby, E. A. Hoffman, M. I. Gobbini, *The distributed human neural system for face perception*, in «Trends in Cognitive Sciences», 4 (2000).

te dell'elaborazione fonetica prelessicale degli stimoli percettivi verbali e delle aree coinvolte nella comprensione dell'identità personale, come quelle della memoria autobiografica. A differenza del sistema di base, in quello esteso le informazioni non vengono elaborate in modo automatico e impermeabile agli altri flussi di informazione cerebrale. Il sistema esteso innesca processi volontari che coinvolgono la mentalizzazione e il ragionamento inferenziale. È per questi motivi che guardare un volto fa sembrare gli altri individui non come semplici superfici corporee, ma come cose che si agitano dietro gli occhi e le facce che stiamo osservando.

4. *Illusioni inevitabili*

Secondo lo psicologo britannico Jesse Bering, della Queen's University di Belfast, gli esseri umani sarebbero dotati di un sistema cognitivo per la formazione delle rappresentazioni illusorie. A tale sistema contribuirebbero diversi processi cognitivi, tra cui la lettura della mente, che fa in modo che gli esseri animati appaiano come creature dotate di intenzioni e desideri, il giudizio morale, che attribuisce delle responsabilità alle azioni compiute da agenti razionali, il ragionamento teleologico, che spinge a ritenere che le vite delle persone siano congegnate per uno scopo e infine l'attribuzione causale, che lega gli avvenimenti in catene causali¹⁶. Ciascuno di questi processi cognitivi svolge un ruolo che incrementa l'appropriatezza ambientale degli esseri umani. La natura, tuttavia, non pone un limite chiaro ai campi di applicazione di tale tendenze innate. Così l'effetto congiunto di tali inclinazioni ne produce una nuova e complessiva, che secondo Bering porterebbe alla sistematica generazione di rappresentazioni illusorie.

Così come la pareidolia è una tendenza patologica a vedere volti espressivi dove non ci sono, che però muove da una tendenza fisiologica innata, analogamente ciascuno dei processi prima menzionati produce illusioni ogni volta che viene rivolta oltre il suo originario campo d'azione. La natura ha dotato gli esseri umani di numerosi dispositivi che servono a interpretare il comportamento altrui in modo efficiente per gli scopi del coordinamento delle condotte individuali e a connettere gli eventi in modo causale e finalistico per risolvere in modo più efficiente di quanto sappiano fare molti altri animali le situazioni ambientali in cui ci troviamo. Queste funzioni cognitive, benché siano dotate di un chiaro ruolo adattativo, si rivoltano

16 Cfr. J. M. Bering, *The folk psychology of souls*, in «Behavioral & Brain Sciences», 29 (2006), pp. 453-498.

infine contro coloro per cui dovrebbero fare il lavoro conducendoli a generare rappresentazioni illusorie. Il filosofo tedesco Thomas Metzinger ha chiamato «proto-concetto di mente» l'insieme delle convinzioni ingenuie e implicite che in molte culture umane forniscono una spiegazione *mentalistica* del comportamento degli agenti razionali¹⁷. Secondo il suo punto di vista una parte della responsabilità della credenza prescientifica nell'esistenza di un'anima deriverebbe dai resoconti delle persone che hanno sperimentato la sensazione di se stessi in una regione dello spazio fuori di sé¹⁸.

Si tratta di fenomeni che soltanto recentemente stanno ricevendo una attenzione critica da parte della scienza sperimentale e che, secondo Metzinger, sarebbero una parte della preistoria del concetto ingenuo di «anima». Le *Out-of-Body Experiences* sono solo uno dei fenomeni autoscopici, insieme alle allucinazioni autoscopiche che si hanno quando una persona vede un secondo corpo fuori di sé, ma come se lo osservasse riflesso in uno specchio, e alla «heautoscopy» che si ha quando la prospettiva percepita è addirittura duplice, sia dal corpo reale sia da quello allucinato¹⁹. Contributi come questi testimoniano l'interesse dei filosofi e degli scienziati cognitivi nel rintracciare le basi universali del concetto ingenuo di «anima» o di «mente».

Molti antropologi considerano il dualismo cartesiano come una distorsione culturale dell'Occidente, se non addirittura come una sorta di abiezione morale²⁰. Contrariamente a quanto ritengono comunemente gli scienziati e i filosofi, secondo la maggior parte degli antropologi le culture non occidentali non sarebbero affatto dualiste. Con le parole dell'antropologa italiana Rita Astuti, della London School of Economics, che descrive questo modo di ragionare così popolare nelle scienze sociali oggetto della sua sfida: «La tesi, più precisamente è che i popoli non occidentali non fanno la distinzione tra i fatti biologici della procreazione e la loro interpretazione culturale, tra la parentela biologica e quella sociale, tra il corpo naturale e i

17 Cfr. T. Metzinger, *Out-of-Body Experiences as the Origin of the Concept of a «Soul»*, in «Mind & Matter», 3 I (2005), pp. 57-84.

18 Cfr. T. Metzinger, *The Pre-Scientific Concept of a «Soul»: A Neurophenomenological Hypothesis About Its Origin*, in M. Peschl, *Auf dem Suche dem Konzept/ Substrat der Seele. Ein Versuch aus dem Perspektive der Cognitive (Neuro-) Science*, Würzburg 2003, pp. 185-211.

19 Cfr. O. Blanke, T. Metzinger, *Full-body illusions and minimal phenomenal selfhood*, in «Trends in Cognitive Sciences», 13 (2009), pp. 1-7.

20 Cfr. T. Csordas, *Introduction. The body as representation and being-in-the-world*, in Id. (a cura di), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge 1995.

suoi significati culturali, tra la natura e la cultura, tra il sesso e il genere»²¹. Il dualismo sarebbe il marchio di fabbrica di un caratteristico errore categoriale consistente nel ritenere che l'interpretazione occidentale di molti fenomeni basata sulle coppie concettuali appena menzionate sia un tratto culturale universale (un ossimoro, secondo molti antropologi).

Ma Rita Astuti, in collaborazione con Maurice Bloch (anch'egli della London School of Economics), Susan Carey della New York University e Gregg Solomon del Massachusetts Institute of Technology, ha messo alla prova il senso comune antropologico. Il punto è che le etnografie degli antropologi cognitivi non dovrebbero essere affidate tanto a ciò che le persone dicono apertamente, cioè alle loro conoscenze esplicite, quanto alle risorse cognitive su cui fanno implicitamente leva per organizzare il ragionamento e orientare il loro comportamento. Così facendo si scopre che benché i Vezo, una popolazione di abili pescatori del Madagascar, non producano affermazioni cartesiane, in realtà non si sottraggono affatto alla condanna del dualismo. Se si usano procedure sperimentali appropriate emerge che i loro ragionamenti sono implicitamente dualistici. Detto altrimenti, i Vezo parlano come se non facessero esplicitamente il genere di distinzioni su cui è basato il dualismo, ma in realtà ragionano facendo leva su conoscenze implicite che possono essere ascritte a quel modo di pensare. Osservazioni simili possono essere fatte per altre popolazioni non occidentali²².

Probabilmente i Vezo e le altre popolazioni non occidentali studiate sono affetti più dal dualismo attributivo che da quello cartesiano. Essi cioè sono vittime delle inclinazioni naturali a cui abbiamo fatto cenno anche se non hanno alcuna ontologia dualistica di tipo cartesiano. Sembra cioè che anche quando gli individui sono immersi in una comunità in cui il dualismo cartesiano non è culturalmente codificato, come nel caso dei Vezo, il dualismo attributivo continua a svolgere il proprio lavoro, condizionando implicitamente il ragionamento degli individui.

Una gran quantità di sistemi iscritti nel corredo cognitivo delle creature umane conduce a interpretare il comportamento dei nostri simili come

-
- 21 Cfr. R. Astuti, *Are we all natural dualists? A cognitive developmental approach*. The Malinowski Memorial Lecture, 2000 [online]. London: LSE Research Online, 2001. Il testo della conferenza è stato poi pubblicato con lo stesso titolo in: «Journal of the Royal Anthropological Institute», 7 III (2001), pp. 429-447.
- 22 Cfr. M. Bloch, G. Solomon, S. Z. Carey, *An understanding of what is passed on from parents to children. A cross-cultural investigation*, in «Journal of Cognition and Culture», 1 I (2001), pp. 43-68. Cfr. anche D. L. Medin, S. Atran, *The Native Mind: Biological Categorization and Reasoning in Development and Across Cultures*, in «Psychological Review», 111 IV (2004), pp. 960-983.

determinato da una mente immateriale che anima un corpo visibile. Nel cervello ci sono circuiti neuronali dedicati al rilevamento del movimento biologico. Perfino quando guardiamo un organismo vivente il cervello reagisce in modo diverso rispetto a quando guardiamo gli altri tipi di stimoli. La categorizzazione degli oggetti animati segue un percorso concettuale e linguistico proprio. In una parola, siamo fatti per reagire in modo veloce ed automatico agli organismi viventi che ci somigliano. Tale sensibilità è particolarmente acuta nel caso degli esseri umani.

Appena una configurazione percettiva somiglia a un volto si attiva un percorso che in breve tempo conduce ad attribuire a quello stimolo un significato emotivo e a fare inferenze circa l'identità e la vita interiore di ciò verso cui si sta rivolgendo lo sguardo. I sistemi percettivi che portano a supporre che il corpo sia animato da una mente conducono anche verso la cognizione sociale e i processi di mentalizzazione. In questo modo essi innescano quell'insieme di inferenze sulle altre persone, basate sulla lettura della mente e sul ragionamento teleologico e causale, che conduce a considerare le persone come anime che abitano i corpi. Inoltre, anche se la terminologia appena impiegata è compromessa con una particolare tradizione culturale, è notevole che la struttura di tale modo di ragionare vada ben oltre la filosofia di Descartes e rappresenti una sorta di universale cognitivo. Descartes ha scoperto qualcosa che in effetti è più kantiano che cartesiano, ossia non tanto che le creature umane sono fatte di un corpo esteso e di una mente immateriale, ma che considerare le cose in questo modo è una condizione di possibilità del modo umano di avere a che fare con i propri simili.

ANTONINO PENNISI

ESISTE UN TEATRO DELLA MENTE?

Il negazionismo linguistico
nelle teorie della coscienza0. *Introduzione*

Parliamo tutto il giorno col nostro cervello. Nel momento in cui ci stacciamo dal film dei nostri sogni e apriamo gli occhi al mondo una fiumana di proposizioni invade la nostra mente: «allora, cosa devo fare? Non mi sento molto bene stamattina. È tardi, farò tardi a lezione. Vado a lavarmi subito. Non ho ancora passato le *slides* nel portatile. Lo farò in aula. Fa caldo, è meglio che metta una polo senza maniche. La cena era ottima ma le fesserie di Mario erano insopportabili. Basta, basta, devo fare presto...». Parole, frasi, immagini linguistiche di ciò che pensiamo, che desideriamo o temiamo: commenti, suggerimenti, domande, comandi, per rappresentarci attimo dopo attimo il senso della nostra esistenza, conferirgli ordine, permetterci di posizionarci realisticamente nei confronti del mondo e dei nostri interlocutori. Certo contemporaneamente osserviamo la realtà attraverso i sensori visivi e avvertiamo stimoli di diverso genere: percepiamo odori gradevoli o sgradevoli, ci sentiamo pressare sul braccio o sul collo, tocchiamo con le dita degli oggetti, avvertiamo sensazioni di calore o rabbriviamo per il freddo: ma siamo in grado di capire l'immagine che vediamo, l'odore che sentiamo, il dolore che avvertiamo solo quando il nome ci soccorre facendoci rientrare – consapevoli – nel circolo inesorabile del dialogo col nostro cervello.

La metafora del «film del cervello»¹ è molto comune tra i filosofi che studiano la coscienza. Dennett, riferendosi a Cartesio, ha parlato di «teatro della mente». William James di «flusso della coscienza». La filosofia della mente contemporanea prova un sentimento che è allo stesso tempo di repulsione e di attrazione rispetto all'idea che la realtà esterna a noi gira vorticosamente attorno ad un perno fisso: l'io che la osserva.

Si tratta di un'ambivalenza del tutto giustificata. Accettando questa immagine saremmo, infatti, costretti a distinguere tra un «abitante interno»,

1 Cfr. A. Damasio, *Emozione e coscienza*, Milano 1999, p. 22.

un «homunculus», un «io», e una realtà esterna che allestisce i suoi spettacoli per la nostra coscienza che guarda. A questo punto scatterebbe, tuttavia, una sorta di autocondanna all'eterno ritorno. L'immagine si intrappola tra due specchi paralleli che la rinviando in un *loop* infinito e che può risolversi solo abbracciando una spiegazione dualistica, categoricamente vietata nel paradigma cognitivista. Quale *homunculus* guarderebbe, infatti, l'*homunculus* che guarda? Chi comanda l'io che comanda? È per evitare questo pericolo mortale che è maturata l'ipotesi filosofica – a ragione o torto ispirata dalla lettura di alcuni dati neurofisiologici – secondo cui i processi neurocerebrali che permetterebbero al nostro io di sedersi a guardare il film dei sensi non convergerebbero da nessuna parte. Secondo Dennett l'attività cerebrale è un sistema di processi paralleli privi di quartier generale. I sensi sono dotati di vie specifiche di elaborazione e gli stimoli neurocerebrali entrano nell'intricato circuito delle reti neurali senza una direzione unitaria. Così in Blackmore:

nel cervello umano niente è centralizzato. Aree differenti dialogano con la vista, l'udito, la parola, l'immagine corporea, il controllo motorio, la pianificazione e innumerevoli altri compiti: questi sistemi sono collegati tra loro non da un elaboratore centrale, ma dall'intreccio di milioni di connessioni diffuse in ogni sua parte².

È qui, tuttavia, che la repulsione cede il passo all'attrazione del «film nel cervello». È, infatti, innegabile e, probabilmente, inevitabile, non solo che il nostro universo percettivo ma che anche il nostro flusso concettuale, auto e metariflessivo, ci appaia come un continuo, un film, uno spettacolo seriale, consequenziale, dotato di senso. È questa evidenza quella che ci spinge a pensare all'esistenza di un io, di un soggetto. O sopprimiamo, quindi, l'evidenza e continuiamo ad adottare un punto di vista scientifico che si regga sulla sua assenza, oppure cerchiamo di supporre come possa essere formulata una teoria riduzionista che, tuttavia, incorpori la sua presenza. Se adottassimo la prima ipotesi l'autocoscienza sarebbe interamente spiegata da una teoria certamente materialistico-monistica che ne nega, tuttavia, l'esistenza: essa coinciderebbe infatti con l'identificarsi in una non meglio specificata rete diffusa, parallela e non-centralizzata di tutte le reti neurali. Se, al contrario, volessimo cercare una risposta nella seconda ipotesi evitando ogni opzione dualistica, dovremmo essere capaci di spiegare le vie cognitive della convergenza, dell'unificazione cognitiva. Può darsi, infatti,

2 S. Blackmore, *Consciousness: A Very Short Introduction*, Oxford 2005; tr. it. *Coscienza*, Torino 2008, p. 22.

che i contenuti neurocerebrali elaborati nella rete delle reti diventino contenuti coscienziali grazie a quello che M. Gazzaniga³ chiama un «interprete»: ovvero un sistema di codifiche dei filmati neurocerebrali in specifici formati cognitivi, un dispositivo che opera selezioni, generi gerarchie, esalti o inibisca prospettive, conferisca sensi, argomentazioni e discorsi.

È difficile, tuttavia, immaginare e, soprattutto, dimostrare l'esistenza di un meccanismo del genere. Non è sufficiente, infatti, descriverlo metaforicamente semplicemente elencandone le funzioni e le possibili reti di interazione. Seppure non privi di interessi gli aspetti psicologici o filosofici suggeriscono solo ipotesi speculative che possono collimare con i dati fenomenici ma sovrapponendovisi dall'alto, senza alcuna ricostruzione delle catene di mediazioni più o meno complesse che, in una prospettiva naturalistica com'è quella delle scienze cognitive, deve per definizione connettere processi (o funzioni) a strutture. La tentazione di imbroggiare scorciatoie psicologiche o filosofiche è comprensibilmente forte, tanto quanto quella che spinge ad adottare l'euristica del Disegno Intelligente anziché la faticosa strada della biologia evoluzionista per spiegare la complessità morfologico-funzionale degli organismi viventi.

Una via intermedia convenientemente percorribile è parsa a molti l'utilizzazione di dati sperimentali – per lo più di natura neurofisiologica, come quelli evidenziati da Libet⁴ sulla percezione differita o da Weiskrantz sui fenomeni di *blindsight*⁵ – in un contesto esplicativo di natura psicologica o filosofica. Questa ingegnosa soluzione che permette di intravedere sprazzi di connessione tra neurofisiologia e psicologia delle funzioni mentali lascia tuttavia del tutto insoluto il mistero che è proprio l'oggetto del problema dell'autocoscienza: l'unificazione di percezioni e dati sensoriali o motori in un processo unico pragmaticamente dotato di senso.

Resta quindi in piedi solo la strada delle neuroscienze. E qui il discorso si complica. L'ipotesi avanzata da molti neuroscienziati secondo cui la coscienza non sarebbe altro che l'insieme dei circuiti neurofisiologici parziali del sistema nervoso e del cervello, quello che abbiamo visto chiamare «l'intreccio di milioni di connessioni diffuse in ogni sua parte», lungi dal rappresentare una possibile conquista rappresenta, invece, una vera e propria sconfitta scientifica. Individuare nella rete neurale di tutte le reti neurali il centro del senso significa semplicemente annegarlo nell'indistin-

3 Cfr. M. Gazzaniga, *The Mind's Past*, Berkeley 1998; trad. it. *La mente inventata. Le basi biologiche dell'identità e della coscienza*, Milano 1999.

4 Cfr. B. Libet, *Mind time. Il fattore temporale nella coscienza*, Milano 2007.

5 Cfr. L. Weiskrantz, *Blindsight*, Oxford 1986.

zione: nel migliore dei casi si tratterà di rinviare ad una struttura virtuale la cui presenza e il cui funzionamento restano del tutto infalsificabili. Una «struttura assente» che piace a tanti solo perché è un'immagine metaforica simile alle ipotesi indefinite di natura psicologica o filosofica. Contrariamente ad esse, tuttavia, questo tipo di spiegazione neuroscientifica non è neanche capace di inventarsi un romanzo filosofico minimamente aderente alla «evidenza naturale»⁶ che ci fornisce un dato fenomenologico innegabile della nostra vita quotidiana: il dialogo continuo col nostro cervello.

Per fortuna ci sono esempi diversi nel variegato panorama delle neuroscienze contemporanee. Un caso per tutti è costituito dal *mirror-neuron-system*: la più nitida individuazione di una struttura neurale specifica connessa a funzioni complesse come l'intersoggettività e i comportamenti sociali. Senza esagerarne la portata e senza spingersi troppo in là con le speculazioni psicologiche e filosofiche sulla possibilità di spiegare la comprensione delle logiche e del pensiero altrui anche nelle situazioni cognitivamente più complesse, si può tuttavia considerare la scoperta dei neuroni-specchio come un punto di non ritorno per una scienza cognitiva che non ricorra a ipotesi dualistiche per spiegare le funzioni mentali superiori.

Esiste una struttura di primo livello funzionalmente analoga al *mirror-neuron-system* per spiegare i fenomeni coscienti e, soprattutto, l'autocoscienza? Si può dare quindi una spiegazione naturalistica della coscienza senza rinunciare né alla centralità del soggetto né alla natura monistica dei suoi fondamenti biologici?

La risposta, secondo me, è positiva: il luogo unificatore della coscienza è il linguaggio, la sua dimora sono i suoi circuiti sub e neo-corticali. Il perché una spiegazione così semplice, primaria, diretta, epistemologicamente elegante e del tutto aderente all'«evidenza naturale» sia tanto fortemente avversata dalle scienze cognitive contemporanee è il mistero che vorrei contribuire se non a spiegare perlomeno a descrivere in questo contributo.

1. Il negazionismo linguistico

Credo tutti sappiano cosa sia il «negazionismo». Sorto – già negli anni Cinquanta – come un movimento ideologico teso a minimizzare le responsabilità morali della Germania nazista, esso riflette oggi un insieme di po-

6 Cfr. W. Blankenburg, *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Stuttgart 1971; trad. it. *La perdita dell'evidenza naturale. Un contributo alla psicopatologia delle schizofrenie pauci-sintomatiche*, Milano 1998.

sizioni che esprimono dubbi circa la storia dell'Olocausto. Secondo queste ipotesi la portata del genocidio nazista degli ebrei sarebbe stata molto inferiore rispetto a quanto la storiografia «ufficiale» non voglia farci credere: alcuni si spingono a sostenere che lo sterminio della Shoa non sarebbe mai avvenuto. Chi sostiene queste posizioni esige un maggior numero di «prove», ritenendo le evidenze trovate nei campi di sterminio insufficienti e, probabilmente, false o costruite *ad hoc*. Molti, per rafforzare le loro tesi, si addentrano in «questioni tecniche»: in realtà ragionamenti barocchi e calcoli strampalati. Ad es., la difficoltà di stimare l'esatto numero di ebrei morti: non sei milioni ma «solo» 500.000; la presunta impossibilità di bruciare un certo numero di cadaveri in un determinato lasso di tempo; l'inconsistenza delle perizie chimiche negli impianti di gassificazione dei lager, etc.

Ci si chiede – scrive ad esempio R. Faurisson – come ad Auschwitz-Birkenau, ad esempio, si potevano tenere 2.000 uomini in un locale di 210 metri quadrati (!), quindi gettare (?) su di loro dei granuli del fortissimo insetticida Zyklon B; infine, immediatamente dopo la morte delle vittime, mandare, senza maschere antigas, in quel locale saturo di acido cianidrico, un gruppo di persone per estrarne i cadaveri impregnati di veleno. Due documenti degli archivi industriali tedeschi repertoriati dagli americani a Norimberga ci dicono d'altra parte che lo Zyklon B aderiva alle superfici, non poteva essere sottoposto a ventilazione forzata ed esigeva un'areazione di circa 24 ore, ecc.⁷

La tendenza a ricorrere alle più arzigogolate argomentazioni e l'adozione di uno stile argomentativo fondato su cumuli di osservazioni pseudo-tecniche per negare anche le evidenze più macroscopiche, hanno trovato nell'ultimo decennio sempre più spazio nell'alimentare le passioni ideologiche della più svariata natura e dalla più o meno marcata pericolosità.

È di poco tempo fa l'estensione delle tesi negazioniste alla strage terroristica dell'11 Settembre. Anche in questo caso le principali tesi sono legate a questioni pseudo-tecniche: è del tutto inverosimile che piloti dilettanti possano guidare aerei sofisticati come quelli che si sono schiantati sulle torri gemelle; è inammissibile che i piloti professionisti della potentissima aviazione americana non siano riusciti ad abbattere tre aerei di linea; è impossibile che l'impatto di un aereo abbia fatto crollare un edificio di centodieci piani come la Torre Nord del *World Trade Center*. Ed ancora: il grado di temperatura a cui brucia il carburante degli aerei (1.100-1.200 gradi Celsius) non è compatibile con quello richiesto dall'acciaio (delle Torri)

7 Cfr. R. Faurisson, *Il problema delle camere a gas*, in «Défense de l'Occident», giugno 1978, pp. 32-40.

per fondersi (1.500 gradi Celsius); i sismografi avrebbero registrato l'11 settembre un'attività sismica più compatibile con l'esplosione di bombe che con l'impatto tra aerei e grattacieli; non è possibile con le tecnologie del 2001 telefonare con i cellulari da un aereo di linea; si potrebbe continuare a lungo in questo improbabile elenco.

Nell'argomentare negazionista, infatti, si ritiene che l'accumularsi di una quantità di dettagli più o meno minuti, l'affastellamento di possibili tasselli «tecnici», possa aumentare di per sé la credibilità della negazione e, per converso, l'avvaloramento di tesi «concorrenti»: dall'azione concertata di sette sataniste o ufologiche, al complotto ebraico-sionistico, all'inesco di bombe per far crollare le Torri gemelle teso a favorire una stretta autoritarista nell'amministrazione degli USA e all'instaurarsi di un nuovo «ordine mondiale».

Frutto, forse, del passaggio al terzo millennio – certamente gravido di incognite quanto ogni altra transizione millenaria – questo clima di rimozione delle certezze ha coinvolto anche il dibattito accademico-scientifico persino su questioni «fondative». Così come si dubita del fatto che l'uomo abbia mai messo realmente piede sulla Luna, che i nazisti abbiano mai gassificato gli ebrei, che i terroristi abbiano fatto schiantare due Boeing di linea sulle Torri gemelle, allo stesso modo, nei ben più tranquilli territori della filosofia della mente, comincia a farsi strada l'idea che il linguaggio non costituisca affatto il baricentro storico-naturale della cognitività e dell'evoluzione umana e che facoltà antropocentricamente essenziali come la soggettività, la creatività, il libero arbitrio o, nel nostro caso, l'autocoscienza, possano tranquillamente farne a meno.

Mi si consenta un ultimo ricorso alla brutta questione del negazionismo, prima di abbandonarla definitivamente, come merita. Si tratta, se non altro, del piacere di schiacciare l'amorale pedantismo ragionieristico del negazionismo col respiro di una cultura storica indiscutibilmente superiore condensata nella risposta che Léon Poliakov, Pierre Vidal-Naquet, Fernand Braudel e Jacques Le Goff, diedero al già più volte immeritadamente citato (del che non posso che scusarmi) Robert Faurisson ridicolizzando il preteso «tecnicismo» insito nella sua negazione dell'Olocausto:

non bisogna chiedersi come *tecnicamente* un tale assassinio di massa sia stato possibile; esso è stato *tecnicamente* possibile poiché *ha avuto luogo* (*Le Monde*, 23 febbraio 1979).

Le ragioni per cui dall'evoluzione dei primati – come punta cronologicamente estrema di una lunghissima storia delle strutture biologiche

– si è speciato *l'homo sapiens* è che in una data configurazione croneto-zoologica «*ha avuto luogo*», una volta per tutte, l'istanziamento del linguaggio. Esso è il risultato di una potenzialità filogenetica fondata su una mutazione casuale di correlati morfologici periferici e centrali specifici⁸; si è affermato secondo le leggi della genetica delle popolazioni e, quindi, della selezione naturale, producendo vantaggi selettivi dapprima funzionalizzati a fattori immediatamente riproduttivi⁹, e poi, in tempi evolutivi molto rapidi, rifunzionalizzati (cioè «esattati») ad un complesso di funzioni naturali e culturali sempre più complesse e adattative. Naturalmente non è affatto detto che, dati tutti i presupposti enunciati, quella che chiamiamo «facoltà di linguaggio» si sarebbe dovuta obbligatoriamente costituire. Ma quella possibilità – persino se dovesse portarci ad una rapida estinzione¹⁰ – si è realizzata, e da quel momento è inutile chiederci che tipo di animali saremmo se non fosse mai esistita.

Questo dato originario è, per l'appunto, la pietra dello scandalo del negazionismo filosofico del linguaggio. Per negare questo evento originario e non collidere con presupposti ideologici di volta in volta differenti, alcuni tra i più dotati cognitivisti contemporanei hanno provato ad utilizzare tecnicismi neuroscientifici, neurofisiologici e neuropsicologici, spesso non rispondenti ai reali progressi della ricerca, anche perché sganciati dal contesto complessivo delle scienze cognitive e biologico-evolutive entro cui tali tecnicità assumono valore.

-
- 8 Cfr. Ph. Lieberman, *On the origins of language: an introduction to the evolution of human speech*, New York 1975; tr. it. *L'origine delle parole*, Torino 1980; *The biology and evolution of language*, Cambridge 1984; *On the Nature and Evolution of the Neural Bases of Human Language*, in «Yearbook of Physical Anthropology», 45 (2002), pp. 36-62; *Motor control, speech, and the evolution of human language*, in *Language Evolution: The States of the Art*, a cura di M. H. Christiansen, S. Kirby, Oxford 2003, pp. 255-271; *Toward an evolutionary biology of language*, Cambridge 2006; *The evolution of human language. Its Anatomical and Neural Bases*, in «Current Anthropology», 48 (2007), pp. 39-66; *Old-time linguistic theories*, in «Cortex», 44 (2008), pp. 218-226.
- 9 Cfr. W. T. Fitch, *The evolution of speech: a comparative review*, in «Trends in Cognitive Sciences», 4 (2000), pp. 258-267; *The phonetic potential of Nonhuman Vocal Tracts: comparative cineradiographic Observations of Vocalizing animals*, in «Phonetica» 57 (2000), pp. 205-18; *Comparative Vocal Production and the Evolution of Speech: Reinterpreting the Descent of the Larynx*, in A. Wray (a cura di) *The Transition to Language*, Oxford 2002, pp. 21-45. E cfr. W. T. Fitch – D. Reby, *The descended larynx is not uniquely human*, in «Proceedings of the Royal Society, Biological Sciences», 268 (2001), pp. 1669-1675.
- 10 Cfr. A. Pennisi – A. Falzone, *Il prezzo del linguaggio* (in corso di stampa).

1.1 I principi generali

Le argomentazioni più diffuse di quello che abbiamo qui chiamato *negazionismo linguistico* possono essere articolate in almeno tre grandi gruppi tematici: argomenti filosofici, argomenti «naturalistici» e argomenti antropologico-evolutivi.

Tra i primi spiccano i grandi dibattiti classici della tradizione occidentale: il rapporto fra pensiero e linguaggio, tra linguaggio e realtà, tra mondo percettivo e mondo linguistico. All'interno di questo tipo di argomentazione l'idea prevalente della filosofia della mente è che il linguaggio sia una struttura derivata e secondaria rispetto a percezioni, pensieri e concetti.

Tra i secondi emergono soprattutto le osservazioni di tipo neurofisiologico e neuroscientifico. L'opzione filosofica mentalista tende a dimostrare in questo genere di argomentazione che in tutti i fenomeni funzionali di ordine superiore il linguaggio arriva sempre alla fine di procedure neurobiologiche più o meno primarie, sostanzialmente «aggiungendosi» ad esse, ma mai determinandole o causandole.

Tra gli argomenti di natura antropologico-evolutiva, poi, risultano particolarmente importanti il rapporto fra comportamenti umani e comportamenti animali e la distinzione tra «natura» e «cultura». Anche in questo caso le prospettive neo-naturalistiche dei filosofi della mente stigmatizzerebbero la tendenza ad ignorare i percorsi e le continuità evolutive che porterebbero alla cattiva idea di una «specialità» del linguaggio umano. Per di più tale specialità sarebbe attribuibile all'origine culturale del linguaggio che di fatto si contrapporrebbe a una primalità naturale.

Da un punto di vista epistemologico e metodologico generale, infine, l'ipotesi del negazionismo filosofico del linguaggio è fondato sull'assunto che le spiegazioni linguistiche dei fenomeni cognitivi sarebbero in ultima analisi infalsificabili poiché non soggette a protocolli sperimentali precisamente individuabili e ripetibili. In altre parole l'euristica linguistica non sarebbe altro che una prospettiva ermeneutica applicata ai fenomeni cerebrali. Per questa somma di considerazioni la ricostruzione della mente linguistica viene considerata «tecnicamente impossibile» e, quindi, inadatta a fungere da reale modello per le scienze cognitive.

A questo rigetto delle spiegazioni linguistico-semantiche, con tutto il loro carico di relativismo culturale, teorico ed etico che si trascinano appresso, viene contrapposto un resuscitato sostanzialismo concettuale, se non addirittura percettivo, che sembra diventato l'obiettivo principale del programma neo-naturalistico della filosofia della mente. L'istanza naturalistica verrebbe a concretizzarsi nell'idea di sostituire le forme rappresen-

tazionali con i contenuti degli stati mentali, indipendentemente dalla loro esistenza semantica, ovvero dal loro significato. La componente filosofica delle scienze cognitive appare così schiacciata sul versante conoscitivo prelinguistico. È come se fossimo costretti ad ammettere che deve per forza esistere qualcosa prima del linguaggio affinché il linguaggio possa poi «nominarlo». Gli stati percettivi¹¹, le immagini mentali¹², le componenti innate della *Core Knowledge*¹³, il *mentalese* fodoriano¹⁴, le intenzioni psicologiche (Grice e poi i molti teorici della *Teoria della Mente*), i processi cognitivi implicati nei contesti pragmatici¹⁵, addirittura i contenuti «inconsci»¹⁶ sono stati i candidati primi in questo ruolo.

Il capostipite moderno di tutte queste posizioni è notoriamente Jean Piaget, uno dei pionieri del primo cognitivismo. Com'è noto egli ha sostenuto la tesi secondo cui le abilità linguistiche non avrebbero alcuna specificità

-
- 11 Cfr. G. Evans, *The Varieties of Reference*, a cura di J. McDowell, Oxford 1982.
 - 12 Cfr. S. M. Kosslyn, *Images and mind*, Cambridge (Mass.) 1980; Id., *On cognitive neuroscience*, in «Journal of Cognitive Neuroscience», 6 (1994), pp. 297-303; R. N. Shepard – L. A. Cooper, *Mental images and their transformations*, Cambridge (Mass.) 1982; F. Ferretti, *Pensare vedendo. Le immagini mentali nella scienza cognitiva*, Roma 1998; M. Denis, E. Mellet, S. M. Kosslyn, *Neuroimaging of Mental Imagery (Special Issue of the European Journal of Cognitive Psychology)*, Hove 2004.
 - 13 Cfr. E. Spelke, *What makes us smart? Core knowledge and natural language*, in D. Gentner and S. Goldin-Meadow (Eds.), *Language in Mind: Advances in the Investigation of Language and Thought*, Cambridge (Mass.) 2003; E. Spelke – S. Hespos, *Conceptual precursors to language*, in «Nature», 430 (2003), pp. 453-456; E. Spelke – H. Hauser, *Evolutionary and developmental foundations of human knowledge: A case study of mathematics*, in M. Gazzaniga (Ed.), *The Cognitive Neurosciences*, Vol. 3. Cambridge (Mass.) 2003; E. Spelke – K. Kinzler, *Core systems in human cognition*, in «Progress in Brain Research», 164 (2007), pp. 257-264; E. Spelke – K. Kinzler, *Core knowledge*, in «Developmental Science», 10 (2007), pp. 89-96; E. Spelke – K. Condry, *The development of language and abstract concepts: The case of natural number*, in «Journal of Experimental Psychology», 137 I (2008), pp. 22-38.
 - 14 Cfr. J. Fodor, *The Language Of Thought*, Cambridge (Mass.) 1975; Id., *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge (Mass.) 1987; tr. it. *Psicosemantica*, Bari 1990.
 - 15 Cfr. G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, Chicago 1987; R. Langacker, *The Foundations of Cognitive Grammar*, 2 voll., Stanford 1999; Id., *Cognitive Grammar: An Introduction*, Oxford 2008; W. Croft – D. A. Cruse, *Cognitive Linguistics*, Cambridge 2004; G. Fauconnier – M. Turner, *The way we think*, New York 2002.
 - 16 Cfr. R. Jackendoff, *Patterns in the mind. Language and human nature*, Hemel Hempstead 1993; tr. it. *Linguaggio e natura umana*, Bologna 1998; M. Solms – O. Turnbull, *The Brain and the Inner World*, New York 2002.

cognitiva, alcuna struttura morfologica innata, alcun meccanismo funzionale dominio-specifico. Sintassi e semantica sarebbero solo un risultato dell'organizzazione globale dell'intelligenza sensomotoria.

Posizioni più recenti hanno articolato dettagliatamente il ridimensionamento cognitivo del linguaggio. Per Evans¹⁷ gli stati percettivi non hanno una natura linguistica e neppure concettuale: dobbiamo far ricorso all'azione per raffigurarceli. Per esempio i deittici («io», «qui», «questo», «quello») sarebbero nomi vuoti senza un'azione ostensiva che indichi percettivamente a cosa si riferiscono. Inoltre la stessa pensabilità di una parola sarebbe impossibile senza presumere l'esistenza reale dell'oggetto a cui si riferisce. Ray Jackendoff¹⁸ argomenta a favore di una sostanziale dicotomia tra pensiero e linguaggio sostenendo il principio della traducibilità delle lingue: quindi l'implicita esistenza di un nucleo «non-linguistico» nelle nostre asserzioni. Il linguaggio, poi, potrebbe formulare concetti impossibili come «il mio spazzolino da denti è gravido»¹⁹ e questo può avvenire «solo se linguaggio e pensiero sono separati»²⁰. Per Jackendoff, inoltre, l'argomentazione decisiva sarebbe la dimensione inconscia del pensiero, rispetto a quella conscia del linguaggio: «il linguaggio che 'sentiamo' nelle nostre teste quando pensiamo è una manifestazione conscia del pensiero – e non il pensiero stesso, che non è presente alla coscienza»²¹. La non-contraddittorietà dei concetti rispetto alla contraddittorietà delle asserzioni è spesso chiamata in causa per dimostrare la differente natura di entità di pensiero rispetto ad entità linguistiche²². Allo stesso modo il mondo percettivo si rivelerebbe più ampio, ricco e dettagliato di un suo sottoinsieme, quello della rappresentazione che, per definizione, ne registra solo una selezione²³. Tra le posizioni più recenti si distinguono poi quelle di Steven Pinker²⁴ che valorizza al massimo la dimensione comunicativo-strumentale

17 Cfr. G. Evans, *The varieties of reference*, cit.

18 Cfr. R. Jackendoff, *Patterns in the mind. Language and human nature*, cit.

19 Ivi, p. 252.

20 *Ibidem*.

21 Ivi, p. 253.

22 Cfr. T. Crane, *The Waterfall Illusion*, in «Analysis», 48 (1998), pp. 150-153; Id., *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford 2001; tr. it. *Fenomeni mentali. Una introduzione alla filosofia della mente*, Milano 2003; Id., *The Intentional Structure of Consciousness*, in Q. Smith – A. Jokic (a cura di), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford 2003.

23 Cfr. T. Crane, *Elements of Mind*, cit.

24 Cfr. S. Pinker, *The language instinct. How the mind creates language*, New York 1994; trad. it. *L'istinto del linguaggio. Come la mente crea il linguaggio*, Milano 1997; Id., *The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature*, New York 2007.

del linguaggio limitando invece la sua funzione creativa e costruttiva e utilizzando una tesi pseudo-evoluzionista secondo cui se la mente linguistica fosse fondativa della cognitività allora i bambini pre-linguistici, i soggetti sordi, gli afasici e gli scimpanzé sarebbero privi di intelligenza. Che il linguaggio non sia il baricentro della mente intelligente lo dimostrerebbe, poi, l'esistenza di un pensiero di tipo spaziale-visivo che ha caratterizzato veri e propri geni quali Einstein e Watson e Crick che concettualizzavano per immagini (per es. l'elica del DNA è nata da un'intuizione visiva).

Si potrebbe continuare a lungo in questa elencazione dei principi generali su cui è basato questo bizzarro fenomeno culturale che è il negazionismo linguistico. Ma sarà più utile analizzare in dettaglio quelli che interessano direttamente la questione che stiamo qui cercando di esplorare: la coscienza, l'autocoscienza, la soggettività.

1.2. *La coscienza afasica*

Il modo consueto di introdurre tecnicismi impropri passando per la condivisibile idea di definire in modo chiaro la nozione di coscienza, è quella di spezzettarla, articolandola in moduli funzionalmente e/o neurobiologicamente delimitati.

L'antesignana (moderna) di queste articolazioni sarebbe quella proposta da David Chalmers²⁵ che nel 1996 introduceva una distinzione tra problemi «facili» e «difficili» della coscienza: tra i primi si troverebbero collocati quelli per cui ci sarebbe (o, comunque, ci sarà) una risposta neurobiologica (percezione, attenzione, memoria, etc.); tra i secondi vanno annoverati tutti quelli che lambiscono la questione della soggettività (l'esistenza dei *qualia*, l'autopercezione del sé e quindi la legittimità degli «stati mentali», etc.). Analogamente per Antonio Damasio esisterebbe una «coscienza nucleare», il primo livello biologico e unitario dell'essere percipiente, e una «conoscenza estesa», al contrario molto sottoarticolata in livelli funzionali a progressione scalare. Per Ned Block esisterebbe, invece, una «coscienza fenomenica», riferita alla sensazione che un organismo prova ad essere ciò che è, e una «coscienza d'accesso», riferita alla disponibilità d'uso cosciente nelle funzioni superiori. Distinzioni analoghe si possono poi ritrovare sia nei «pessimisti» (Nagel²⁶, Mc Ginn²⁷, etc.), per i quali non sarà mai alla

25 Cfr. D. Chalmers, *The Conscious Mind*, New York 1996; tr. it. *La mente cosciente*, Milano 1999.

26 Cfr. Th. Nagel, *Other Minds: Critical Essays, 1969-1994* (1995), Oxford 1995.

27 Cfr. C. Mc Ginn, *The Problem of Consciousness*, Oxford 1991; Id., *Consciousness and Its Objects*, Oxford 2004.

nostra portata arrivare a penetrare la dimensione introspettivo-soggettiva della coscienza, sia negli «ottimisti», come Churchland o Dennett²⁸, fautori di un aggressivo fisicalismo euristico. Di recente la nozione ha subito ulteriori articolazioni²⁹. Naturalmente non c'è nulla da eccepire alle attività che tendono a classificare e sottoclassificare i fenomeni. Tutti sappiamo che le classificazioni sono categorizzazioni linguistiche che mirano a circoscrivere gli usi concettuali. Nell'ambito, tuttavia, delle scienze, e in particolare, delle scienze naturali, una classificazione ha lo scopo di rendere più ristretti gli ambiti d'uso, e quindi più controllabili le asserzioni. Qualunque epistemologia accorta è fondata sull'economia e l'eleganza delle spiegazioni funzionali: le teorie scientifiche bandiscono per loro stessa natura le definizioni ridondanti e le spiegazioni non strettamente indispensabili.

Da questo punto di vista mi sembra che distinguere le accezioni puramente fisiologiche e involontarie da quelle che richiedono una consapevolezza concettuale o linguistica più o meno alta dell'idea di coscienza, possa essere considerato un livello esplicativo sufficientemente chiaro, almeno se assumiamo la prospettiva pertinente alle scienze cognitive umane.

Lo scopo principale di queste proposte di classificazione sembra invece essere quello di moltiplicare i possibili livelli di analisi per evitare che gli stati auto-coscientziali possano confondersi con la cognitività linguistica. Tutti i filosofi citati sostengono, in sostanza, che, a parte le manifestazioni della propriocezione puramente fisiologica (quella genericamente riservata al primo livello delle classificazioni), tutte le più complesse sottoarticolazioni dei livelli della coscienza, compresa l'autocoscienza esplicita, prescindono dal linguaggio, preesistendo ad esso e non essendo, comunque, da esso determinate.

Il caso forse più eclatante è quello di Antonio Damasio che in *Emozione e coscienza* sostiene la tesi secondo cui né la coscienza nucleare (di natura sostanzialmente neurofisiologica) né quella estesa (da cui dipendono le deliberazioni etiche, estetiche, religiose, etc.) dipenderebbero dal linguaggio. Secondo Damasio l'oggetto di una teoria della coscienza non dovrebbe essere «il modo in cui la memoria, la ragione e il linguaggio contribuiscono a costruire, dall'alto verso il basso, un'interpretazione di quanto accade nel cervello e nella mente»³⁰ ma come fenomeni di livello molto più basso «precedano le inferenze e le interpretazioni» collocandosi «prima» della

28 Cfr. D. Dennett, *Consciousness Explained*, New York 1992.

29 Cfr. P. Perconti, *L' autocoscienza. Cos'è, come funziona, a cosa serve*, Bari 2008.

30 A. Damasio, *op. cit.*, p. 32.

rappresentazione semantica. Poiché la coscienza estesa dipende dalla memoria convenzionale e dalla memoria operativa, anche il funzionamento della memoria è nell'uomo separabile dal linguaggio. E, comunque, solo quando la coscienza estesa «tocca il suo massimo livello, negli esseri umani, è anche *arricchita dal linguaggio*»³¹.

È impossibile non far rilevare che la negazione del linguaggio si sposa qui con una concezione obsoleta della semantica, del tutto inadeguata al dibattito plurisecolare della disciplina e lontanissima da quelle della linguistica e della filosofia del linguaggio contemporanee:

le parole e le frasi traducono concetti, e i concetti consistono nell'idea non linguistica di che cosa sono cose, azioni, eventi e relazioni. Necessariamente i concetti precedono le parole e le frasi sia nell'evoluzione della specie sia nell'esperienza quotidiana di ognuno di noi. Le parole e le frasi degli esseri umani sani di corpo e di mente non nascono dal nulla, non possono essere la traduzione *de novo* di qualcosa che non le precede³².

Domina nella neurofisiologia di Damasio – cognitivamente cieca alla funzione rappresentativa, creativa e autopoietica – un'idea strumentale e nomenclatoria del linguaggio del tutto improponibile dopo Saussure e Wittgenstein. Per Saussure, com'è arcinoto, dal punto di vista «psicologico» non c'è nulla di distinto nel pensiero prima del segno linguistico³³. Il pensiero non linguistico è una massa amorfa e nebulosa. Lo specifico ruolo del linguaggio è di interfacciare pensieri e suoni:

il ruolo caratteristico della lingua di fronte al pensiero non è creare un mezzo fisico materiale per l'espressione delle idee, ma servire da intermediario *tra pensiero e suono*, in condizioni tali che la loro unione sbocchi necessariamente in delimitazioni reciproche di unità. Il pensiero, caotico per sua natura, è forzato a precisarsi decomponendosi. Non vi è dunque né materializzazione dei pensieri, né spiritualizzazione dei suoni, ma si tratta del fatto, in qualche misura *misterioso*, per cui il '*pensiero suono*' implica divisioni e per cui la lingua elabora le sue unità, costituendosi tra due masse amorfe³⁴.

Anche per Wittgenstein non esistono pensieri, idee, concetti a prescindere dal loro atto di costituzione nella dialogicità reciproca del loro uso. Tale uso

31 Ivi, p. 31.

32 Ivi, p. 225.

33 Cfr. F. de Saussure, *Corso di linguistica* generale, a cura di T. De Mauro, Bari 1975, IV 1.

34 Ivi, p. 137.

non trova fondamento nell'isomorfismo logico tra nome e oggetto, tra proposizione e fatto: «la definizione di una parola non è l'analisi di ciò che accade nella mia mente (o che dovrebbe accadere) quando io la proferisco»³⁵. Non possiamo ricorrere a regole esterne dall'impiego delle parole nell'atto di manifestarsi di una forma di vita per definire stati mentali o sensazioni³⁶.

Le due accezioni, sebbene formulate in contesti culturali e filosofici molto distanti tra loro, hanno in comune il rigetto di quello che Popper chiamava già negli anni Trenta il «dogma positivistico del significato»³⁷ consistente nell'identificare il criterio di demarcazione tra scienza empirica e metafisica in «una differenza che esiste, per così dire, nella natura delle cose»³⁸. Tale dogma comporta l'adozione di un metodo in cui i fatti non servono solo a controllare la predittività delle teorie (insiemi globali di proposizioni collegate da ipotesi di regole) ma assumono lo statuto di asserzioni singolari, note per esperienza, sulle quali operando con il principio dell'inferenza induttiva, si giunge poi ad asserzioni universali. Questo metodo porta a quel fenomeno universalmente noto come «regresso infinito delle metateorie» poiché ogni principio di inferenza induttiva «deve essere a sua volta un'asserzione universale»³⁹. Sulla base di questo fenomeno la cultura filosofica novecentesca ha rigettato *definitivamente* qualsiasi presupposto sostanzialistico. I grandi risultati della logica tarskiana o dei teoremi limitativi dei sistemi formali di K. Gödel, che hanno tracciato un confine invalicabile per la speculazione filosofica, possono essere considerati le espressioni più estreme e coerenti del rigetto del dogma positivistico del significato.

Allo stesso modo la nascita e l'affermazione di una semantica svincolata dal referenzialismo ingenuo e dal concettualismo idealistico dovrebbe essere comunemente considerato un vero e proprio «dente di arresto»⁴⁰ per la cultura moderna, scientifica e non. Per Damasio non è evidentemente così:

L'idea che il sé e la coscienza emergano dopo il linguaggio e siano una costruzione diretta del linguaggio non ha molte probabilità di essere corretta. Il linguaggio non scaturisce dal nulla. Il linguaggio ci dà il nome delle cose. Se il sé e la coscienza nascessero *de novo* dal linguaggio, sarebbero le uniche parole a non avere un soggetto soggiacente⁴¹.

35 L. Wittgenstein, *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, Roma-Bari 1998, p. 333.

36 Ivi, pp. 968-969.

37 K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Torino 1970, pp. 13-20.

38 Ivi, p. 15.

39 Ivi, p. 7.

40 M. Tomasello, *The cultural origins of human cognition*, Cambridge 1999; tr. it. *Le origini culturali della cognizione umana*, Bologna 2005, p. 24.

41 A. Damasio, *op. cit.*, p. 136.

È proprio dal cuore delle scienze del linguaggio che giunge una risposta adeguata che smentisce l'osservazione di Damasio. Il linguista sa bene, infatti, che il cosiddetto «io autobiografico»⁴² nasce nel linguaggio come coppia antinomica del «tu», cioè non è un costrutto solipsistico ma sorge dall'oggettivizzazione dell'alterità:

la coscienza di sé è possibile solo per contrasto. Io non uso io se non rivolgendomi a qualcuno, che nella mia allocuzione sarà un tu. È questa condizione di dialogo che è costitutiva della persona, poiché implica reciprocamente che io divenga tu nell'allocuzione di chi a sua volta si designa con io. [...] Io pone un'altra persona, quella che, sebbene completamente esterna a «me», diventa la mia eco alla quale io dico tu e che mi dice tu⁴³.

Questo dato originario – di recente ricordato da Lo Piparo⁴⁴ – è nettamente confermato dai processi ontogenetici di apprendimento del linguaggio dove la parola «io», la presenza del «sé» nei bambini compare non prima dei tre-quattro anni e sostituisce il proprio nome, sino a quel momento considerato estraneo al dato coscienziale, inconsapevole, cieco al soggetto stesso. Sul piano neurofisiologico, inoltre, la creazione di uno «spazio noicentrico»⁴⁵ in cui si esplica la competenza intersoggettiva è reso possibile dall'attività dei neuroni-specchio, anticamera del linguaggio.

In linea col decalogo del perfetto negazionista, anche in questo caso, oltre ad essere etichette culturali di entità «naturali» che le precedono, le parole hanno pure il torto di «tradire» la purezza adamitica delle immagini preverbal. Per esempio «spesso le traduzioni verbali, anche se non si possono reprimere, vengono disattese, ovvero effettuate con abbondanza di licenza poetica [...]. La mente creativa che si esprime nel linguaggio facilmente indulge all'invenzione»⁴⁶. La coscienza, anche quella estesa, è insomma non solo indipendente dal linguaggio ma è da esso disattesa:

ritengo improbabile che la coscienza dipenda dalle stravaganze della traduzione verbale e dall'imprevedibile livello di attenzione concentrata che vi

42 *Ibidem*.

43 E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966; tr. it, *Problemi di linguistica generale*, Milano 1971, vol. I, p. 312.

44 Cfr. F. Lo Piparo, *Il Mondo le specie animali e il linguaggio. La teoria zoocognitiva del Tractatus*, in *Percezione linguaggio coscienza*, a cura di M. Carenini e M. Matteuzzi, Macerata 1999, pp. 183-202.

45 V. Gallese, *Neuroscienza delle relazioni sociali*, in *La mente degli altri. Prospettive teoriche sull'autismo*, a cura di F. Ferretti, Roma 2003, pp. 13-43.

46 A. Damasio, *op. cit.*, p. 226.

si presta. Se l'esistenza della coscienza dipendesse dalle traduzioni verbali, si dovrebbero avere vari tipi di coscienza alcuni veritieri ed altri no, molteplici livelli e intensità di coscienza, alcuni efficaci e altri no, e poi, quel che è di peggio, si dovrebbero avere anche vuoti di coscienza⁴⁷.

In accordo con una vecchia questione presente sin dalle origini della storia delle idee linguistiche – quella dell'imperfezione delle lingue e dell'abuso delle parole⁴⁸ – Damasio ripropone qui l'obsoleta opinione secondo cui non potrebbe stare a fondamento del sistema cognitivo umano una funzione-specchio che mal riflette il vero significato delle cose e che falsificherebbe l'originaria autenticità dei pensieri più genuini. La coscienza neurofisiologica, insomma, non sbaglierebbe mai, il linguaggio sì. La coscienza neurofisiologica non potrebbe mentire, il linguaggio sì. La coscienza neurofisiologica opererebbe direttamente sui dati preverbali della rappresentazione, *verba sequuntur*.

1.3 Evoluzione, coscienza, linguaggio

Ma di cosa è fatto esattamente il dato prelinguistico? Quali sarebbero queste facoltà cognitive indipendenti dal formato proposizionale con cui crediamo di assistere agli spettacoli della coscienza? Perché ricorriamo ad esse per sentirci continuamente vivi?

Per qualche strano motivo la «visualità», il pensare «per immagini», contrariamente al pensiero verbale, è percepito come «naturale» come in questo celebre passo di Damasio – nel capitolo *La naturalezza della narrazione senza parole* di *Emozione e Coscienza* – che suonerebbe alle orecchie di ogni vero naturalista come una *pièce comica*:

la narrazione senza parole è *naturale*. La rappresentazione immaginale di sequenze di eventi cerebrali, quali si realizza in cervelli più semplici del nostro, è la materia di cui sono fatte le storie che vengono narrate. Il naturale accadere preverbale della narrazione di storie potrebbe ben essere il motivo per

47 Ivi, p. 227.

48 Cfr. L. Formigari, *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, Bari 1970; U. Ricken, *Grammaire et philosophie au siècle des lumières: Controverses sur l'ordre naturel et la clarté du français*, in «Publications de l'Université de Lille», 3 (1978); A. Pennisi, *Grammatici, metafisici, mercatanti. Riflessioni linguistiche nel Settecento meridionale*, in AA.VV., *Teorie e pratiche linguistiche nell'Italia del Settecento*, Bologna 1984, pp. 61-82; Id., *La linguistica dei mercatanti. Filosofia linguistica e filosofia civile da Vico a Cuoco*, Napoli 1987; R. Raggiunti, *Problemi della conoscenza e problemi del linguaggio nel pensiero moderno*, Soveria Mannelli 2007.

cui abbiamo finito per creare opere teatrali e libri e per cui oggi buona parte dell'umanità è schiava del cinema e della televisione⁴⁹.

Il secondo atto di questa *pièce* comica è la proiezione evolutivo-paleontologica del primate umano del teatro visuale:

la meraviglia è pensare che i primissimi cervelli che costruirono la storia della coscienza risposero a domande che nessun essere vivente aveva ancora posto. Chi sta creando le immagini che si sono appena realizzate? Chi è il proprietario di queste immagini?⁵⁰.

Certo immaginarsi un *Sapiens* delle origini, se non addirittura un *Neanderthal*, che si domanda, senza linguaggio, chi è il proprietario di ciò che sta vedendo costituisce uno dei punti più alti del negativismo filosofico del linguaggio! Eppure questo ricorso al primitivismo, alle origini prelinguistiche dell'animale-uomo, riappare ogni tanto con regolarità nella storia del pensiero. Come nel Menocchio de *Il formaggio e i vermi*⁵¹ si affastellavano brandelli di alta cultura élitaria e di credenze diffuse negli strati popolari più bassi descrivendo grottesche cosmogonie eretiche, così il negazionismo linguistico collega singolarmente le punte più sofisticate della ricerca neuroscientifica allo sgangherato decostruzionismo degli anarchici *black-block*. Nel leader riconosciuto di questo singolare movimento, il primitivista John Zerzan, echeggiano gli stessi temi e le medesime argomentazioni del negazionismo linguistico:

come è possibile che il mondo e la coscienza siano giunti ad essere considerati principalmente come composti e delimitati dal linguaggio? È il tempo una struttura del linguaggio o il linguaggio una struttura del tempo? Tante domande si affollano, compresa quella chiave: come si può trascendere, evitare, sbarazzarsi del simbolico?⁵²

Così come nella ricostruzione di Damasio, il linguaggio si sovrappone al pensiero e alle percezioni, restituendoci una falsa realtà: «l'essenza del linguaggio è il simbolo che è sempre una sostituzione, una pallida ri-presen-

49 A. Damasio, *op. cit.*, p. 228.

50 *Ibidem*.

51 Cfr. C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino 1976.

52 J. Zerzan, *Too Marvelous For Words (Language Briefly Revisited)*, Insurgent Desire, The Online Green Anarchy Archive. <http://www.insurgentdesire.org.uk/toomarvelous.htm>.

tazione di ciò che è a portata di mano, di ciò che si presenta direttamente a noi»⁵³. L'uso delle lingue ci distanzia dal rapporto diretto con le immagini della realtà: «infinite realtà diverse sono catturate da un'unica lingua finita. Essa subordina l'intera natura al suo sistema formale [...]. Ogni lingua è un complotto contro l'esperienza»⁵⁴. Riemerge anche qui il primitivismo, la nostalgia per un remoto passato cognitivo in cui non eravamo ancora animali linguistici e, quindi, rispecchiavamo un'autentica coscienza pre-simbolica:

qualsiasi modo simbolico è solo un modo di vedere e di collegare. Invertendo i nostri passi, alla luce di ciò che è stato progressivamente de-realizzato o smarrito, sembra probabile che, prima della dimensione simbolica i rapporti tra le persone fossero più sottili, diretti, e sensuali. Ma questo è un concetto proibito. Banali dichiarazioni come: 'il linguaggio verbale è stata forse la più grande invenzione tecnica della vita umana' e 'la lingua degli esseri umani consente di comunicare e condividere le conoscenze gli uni con gli altri' negano, incredibilmente, che la comunicazione, la condivisione, la società non esisteva prima dell'uomo simbolico che è stato un parente apparso molto tardi sulla scala evolutiva (secondo le stime, 35.000 anni fa, a seguito di quasi due milioni di anni di felici adattamenti della vita umana sulla terra). [...] Il linguaggio svolge qui un ruolo-chiave, riordinando e subordinando i sistemi naturali con cui l'uomo è stato una volta in sintonia. La cultura simbolica esige che noi respingiamo la nostra 'natura animale' in favore di una simbolicamente definita 'natura umana'. [...] Già nel Settecento la natura umana è stata descritta come 'un tessuto di lingua': un'ulteriore misura dell'egemonia del linguaggio come schema essenziale della coscienza⁵⁵.

La singolare miscela tra il pensiero neuroscientifico più avanzato e le cosmologie popolari primitivistiche dell'anarchismo dell'inizio del millennio trovano un terzo singolare ingrediente nelle versioni fortemente idologizzate della psicologia evoluzionista. L'insopprimibilità del linguaggio diventa un problema epistemologico perché l'ammissione della sua centralità cognitiva nei fenomeni coscienziali scaverebbe un fossato tra l'uomo e tutte le altre forme di conoscenza «inferiore»:

il cervello umano genera automaticamente una versione verbale della storia [visiva]. Non ho modo di impedire questa traduzione e neanche voi potete farlo. Quale che sia la musica nelle tracce non verbali della nostra mente, viene rapidamente tradotta in parole e frasi. Fa parte della natura dell'essere umano,

53 A. Damasio, *op. cit.*, p. 228.

54 *Ibidem*.

55 *Ibidem*.

la creatura che ha il dono del linguaggio. Probabilmente è da questa irreprensibile traduzione verbale, dal fatto che anche il conoscere e il sé nucleare diventano verbalmente presenti nella mente prima del momento in cui di solito ci concentriamo su di loro, che trae origine l'idea di spiegare la coscienza in base al solo linguaggio. A giudizio di taluni la coscienza si presenta quando, e soltanto quando, il linguaggio commenta la situazione mentale per noi. [...] Tale idea impone una visione della coscienza per la quale soltanto gli esseri umani con una notevole padronanza dello strumento linguistico possono avere stati coscienti. Gli animali privi di linguaggio e i neonati umani sarebbero semplicemente sfortunati, condannati all'eterna incoscienza⁵⁶.

1.4. *Natura e cultura*

Il timore che il linguaggio verbale – e quindi il teatro verbale della coscienza – non possa accompagnarsi ad una spiegazione naturalistica della cognizione umana sappiamo oggi essere del tutto infondato ma non per questo storicamente mal motivato. Al contrario: una lunghissima tradizione di pensiero occidentale, fondata sull'essenzialismo filosofico, ha contribuito a scavare un profondo fossato tra i termini natura e cultura, animalità e umanità, comunicazione e linguaggio. A partire dalla contaminazione della metafisica aristotelica con la tradizione cristiana e, soprattutto, durante l'affondamento dell'impronta umanistica nella cultura europea, la divaricazione tra l'universo spirituale e ultramondano dell'uomo e la ferinità istintuale del mondo animale è andata sempre più allargandosi. La scienza che doveva portare maggior chiarezza su questo punto, l'antropologia, nasce e, tuttora, per la maggior parte, si sviluppa attorno ad un'accezione praticamente univoca della nozione di cultura: un fatto esclusivo degli umani, dando ragione alle preoccupazioni evoluzionistiche. Se si esclude la voce del tutto minoritaria dell'antropologia fine-ottocentesca di Henry Lewis Morgan, l'antropologia culturale del secolo appena trascorso è sinonimo di essenzialismo antropocentrico, che in questa versione si sposa con il più determinato antinaturalismo e con una metafisica dell'unicità del linguaggio e dei sistemi simbolici che non ha eguale in tutta la storia del pensiero occidentale. Per Franz Boas⁵⁷ la specie e la cultura umana sono uniche e irriducibili poiché acquisite mediante una tradizione, laddove le altre specie esibiscono al massimo «abiti» e comportamenti ripetitivi ma volatili perché determinati dalla contestualità della trasmissione. Alfred Kroeber⁵⁸

56 Ivi, p. 224.

57 Cfr. F. Boas, *The Mind of Primitive Man*, New York 1911.

58 Cfr. A. Kroeber, *Anthropology. Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*, New York 1923.

ipostatizzava esplicitamente l'essenzialismo linguistico: «l'uomo è un animale essenzialmente unico in quanto possiede la facoltà del linguaggio, e la facoltà di creare simboli, astrazioni o generalizzazioni»⁵⁹. Affermazioni analoghe le possiamo trovare in George Peter Murdock o in Leslie Withe che si spinge ad estremizzare la centralità del potere simbolico sino ad affermare che «i sordomuti che crescono senza l'uso dei simboli non sono esseri umani»⁶⁰.

Da un punto di vista epistemologico più generale, che è quello che in questo caso ci interessa, ciò che più ha favorito l'attuale reazione apparentemente «ipercorrettiva» delle scienze cognitive attuali di fronte a posizioni come queste è la demonizzazione della dimensione naturalistica dell'indagine. Quella che è stata chiamata «la linea interpretativa maggioritaria dell'antropologia culturale dei nostri giorni»⁶¹ può sintetizzarsi nella concezione umana «*beyond biology*». L'irrilevanza, quindi del sostrato biologico, per definire non solo le pratiche culturali ma qualsiasi forma procedurale cognitiva. La radice *ideologica malgré-soi* è qui costituita dalla sostituzione del dogma del determinismo biologico con quello del pluralismo culturale, quasi sempre tradotto nell'apologia del principio identitario per cui il ruolo della *speciazione biologica* viene affidato alla «speciazione dell'uomo come essere culturale [...] non più sottomesso ai condizionamenti istintuali»⁶².

Se così fosse l'antropologia culturale si configurerebbe come la «scienza del giorno dopo», quella cioè che scopre sempre in ritardo quanto si produce nelle altre province della ricerca. È noto infatti almeno dagli anni settanta, esattamente dagli *Otto peccati capitali della nostra civiltà*⁶³ di K. Lorenz, che un approccio naturalistico, biologistico e universalistico non solo è del tutto compatibile con l'egualitarismo culturale ma ne costituisce l'unica possibile garanzia. Sappiamo da Lorenz prima e poi, soprattutto, da Eibl-Eibesfeldt⁶⁴, che mentre dal cosiddetto «determinismo biologico» – cioè dalle *scienze* della genetica e della genetica delle popolazioni – approdiamo all'*homo sapiens* come specie unica dell'intero orbe terracqueo,

59 Ivi, p. 7.

60 L. Withe, *The Science of Culture, A Study of Man and Civilization*, New York 1949, p. 22.

61 S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Roma 2007, p. 43.

62 F. Battistrada, *Per un umanesimo rivisitato. Da Heidegger a Gramsci, a Jonas, all'etica di liberazione*, Milano 1999, p. 11.

63 K. Lorenz, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, München 1973; tr. it. *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, Milano 1974.

64 Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, Torino 1983.

e quindi alla totale inammissibilità di qualunque accezione del concetto di «razza», viceversa dalla speciazione antropologico-culturale, quella battezzata da Erik H. Erikson nel 1966⁶⁵ come «pseudospeciazione culturale», scaturiscono i peggiori prodotti del culturalismo umanistico (cioè della separazione del concetto di cultura da quello di natura).

L'uomo è, infatti, l'unico animale che non ritualizza i comportamenti aggressivi e giunge all'omicidio dei conspecifici, oltrepassando la simbologia della fuga, tipica della ritualizzazione animale dell'aggressività: «da un lato l'uomo è affine a diverse specie animali poiché combatte i propri simili. Ma dall'altro egli, fra le migliaia di specie in lotta, è l'unico che combatta per distruggere [...]. La specie umana è l'unica che pratica l'omicidio di massa»⁶⁶. Per arrivare alla rottura del comportamento simbolico la speciazione culturale deve ispirarsi a profonde differenziazioni intra-specifiche: le lingue storico-naturali, soprattutto, con tutti loro costrutti simbolico-semantiche che vanno dal semplice al complesso: i caratteri etnici, i modi di vestire, abitare, mangiare, vivere, i riti, le norme di comportamento sociale, le strutture di parentela, le religioni, i sistemi legislativi, l'istruzione e la trasmissione delle pratiche culturali, le tecnologie, i sistemi politici. La differenziazione intraspecifica comporta sempre una reciproca esclusione tra i gruppi: ogni gruppo culturale sufficientemente circoscritto tende a considerarsi una specie a sé e non ritenere veri e propri uomini gli altri conspecifici.

Si può staccare la funzione parentale dall'apprendimento specifico: l'addestramento avviene tramite la tradizione che può essere resa indipendente da soggetti e oggetti. Attraverso lo sviluppo delle tradizioni linguistiche si articolano le specificità formali, scientifiche, tecnologiche, espressive, letterarie, estetiche, filosofiche e religiose in complessi culturali irreversibili e cumulativi al loro interno, anche se permeabili. Con l'evoluzione culturale, si amplificano in maniera esponenziale le potenzialità selettive delle pseudo-specie: queste, in concorrenza tra loro, occupano tutte le nicchie ecologiche disponibili, rafforzano, con le tecnologie, gli strumenti di coercizione e affermazione dell'espansività territoriale, ambientale ed ecologica. La rapidità con la quale si propagano le pseudospeciazioni permettono una continua osmosi tra i fattori imitativi e quelli creativi dei processi culturali: conservazione e innovazione costituiscono le linee di confine che

65 Cfr. E. H. Erikson, *Ontogeny of ritualization in man*, in R. Loewenstein et. al. (ed.), *Psychoanalysis – A General Psychology*, New York 1966, pp. 601-621.

66 N. Tinbergen, *Of War and Peace in Animals and Men*, in «Science», 160 (1968), p. 1413.

tracciano le distanze selettive tra le diverse tradizioni pseudo-specifiche: il *timing* evolutivo delle pseudospeciazioni è incomparabilmente più breve di quello della speciazione biologica. La rapidità e la continuità delle pseudospeciazioni culturali spiega la dimensione unitaria della storia bellica dell'umanità: la cosiddetta «etologia della guerra»⁶⁷. Il risultato finale è che «al filtro delle norme biologiche, che inibisce le aggressioni distruttive anche nell'uomo, viene sovrapposto un filtro di norme culturali che impone di uccidere [...]. Ciò che è importante chiarire è che la guerra distruttiva è un risultato dell'evoluzione culturale»⁶⁸.

Naturalmente il fatto che i presupposti ideologici di una disciplina siano inadeguati non significa affatto che la teoria di cui è portatrice sia di per sé sbagliata. Nella fattispecie ciò che rende anacronistico il punto di vista antropologico non è tanto il capovolgimento dei suoi desiderata politico-ideologici quanto l'ipostatizzazione di contrapposizioni del tutto inesistenti: natura vs. cultura, innato vs. appreso, animalità vs. umanità, universalità vs. specificità, determinanti genetici vs. processi storici, etc. Allo stesso modo l'errata interpretazione ideologica e teoretica di queste antinomie di base non comporta una condanna a catena di tutte le argomentazioni utilizzate. È il caso della centralità del linguaggio nel costituirsi dei processi cognitivi dell'evoluzione dei primati umani. Metterla in discussione significherebbe travisare il senso delle stesse dottrine naturalistiche che si vogliono difendere. Questo accade soprattutto perché, venendo meno il diaframma natura-cultura, grazie alle scoperte della biologia evoluzionista, dell'etologia comparata e cognitiva e, persino, della rinata antropologia fisico-cognitiva e della zooantropologia, possiamo senz'altro affermare che non c'è niente di più «naturalistico» del concetto di cultura. La capacità imitativa, la possibilità di trasmettere le conoscenze, il *social learning*, i processi di parcellizzazione e divisione del lavoro, l'organizzazione e le cure parentali, e tanti altri fenomeni della dialettica tra lo studio dei comportamenti euritopici e stenotopici sono diventati il contesto della teoria standard non solo etologica, ma anche zoologica e biologica *tout-court*.

2. Coscienza e rappresentazione

Ho sin qui cercato di ricostruire tutte le motivazioni, talvolta eccessivamente ideologizzate ma spesso del tutto giustificate, che hanno condotto le

67 Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *op. cit.*

68 Ivi, p. 54.

scienze cognitive ad utilizzare con grande parsimonia il linguaggio come motore esplicativo dei fenomeni della coscienza. Contemporaneamente ho cercato di far emergere le possibili contraddizioni cui perverrebbe una teoria «afasica» della coscienza. Vorrei, in chiusura, tentare di formulare un'ipotesi costruttiva sulla natura linguistica della coscienza che possa risultare del tutto compatibile con i fondamenti biologici dell'evoluzionismo, con l'etologia animale e con una filosofia della mente centrata sulla nozione naturalizzata di «rappresentazione»: un abbozzo, insomma di teoria della simulazione incarnata del teatro della mente.

Si potrebbe definire la coscienza nell'animale umano come *la consapevolezza specie-specifica di una rappresentazione mentale*. Il riconoscimento, cioè, di una molteplicità di informazioni della più eterogenea natura fisica ed elettrofisiologica *concentrati in un'unità concettuale dotata di formato cognitivo proposizionale*.

Questa proposta deve molto alla riflessione di un certo numero di filosofi e scienziati, non di rado in disaccordo tra loro, ma non si identifica con nessuna di queste.

William Lycan⁶⁹, ad esempio, parla di «egemonia della rappresentazione» come il fondamento esplicativo di una discussione sulle proprietà dei sistemi coscienti. Sulla stessa strada di Lycan si riscontrano le posizioni di Dretske⁷⁰, Tye⁷¹, Churchland⁷² e Clark⁷³. Lo stesso Lycan, assieme a David Rosenthal⁷⁴ e ad un folto gruppo di filosofi della mente, sostiene, tuttavia, che qualsiasi atto cosciente è sempre accompagnato dalla presenza di un pensiero di ordine superiore (teorie dell'*Higher Order Thought*, o HOT). Questo punto di vista, tuttavia, deborda dall'ambito della definizione che ho appena avanzato di coscienza umana. In un certo senso, infatti, è troppo restrittiva, poiché circoscrive *a priori* la coscienza a quella umana. Nulla può escludere che esista un pensiero di ordine superiore in altre specie animali, sia che lo si intenda come una forma di super-rappresentazione che «monitorea» altri pensieri, sia che lo si consideri un metapensiero, una categorizzazione, etc.

D'altro canto le teorie sul pensiero di ordine superiore risultano, all'opposto, troppo generiche non essendo riconducibili a correlati morfologici.

69 Cfr. W. Lycan, *Consciousness and Experience*, Cambridge (Mass.) 1996.

70 Cfr. F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, Cambridge (Mass.) 1995.

71 Cfr. M. Tye, *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge (Mass.) 1995.

72 Cfr. P. S. Churchland, *Toward a unified science of the mind/brain*, Cambridge (Mass.) 1989.

73 Cfr. A. Clark, *A Theory of Sentence*, Oxford 2000.

74 Cfr. D. Rosenthal, *Consciousness and Mind*, Oxford 2005.

Si può essere d'accordo in linea generale sull'affermazione di Lycan secondo cui «la mente non ha alcuna proprietà speciale che non si esaurisca nelle sue proprietà rappresentazionali»⁷⁵ ma nel momento in cui occorre introdurre distinzioni etologiche apprezzabili siamo obbligati a ricondurle a questioni strutturali, altrimenti diventano speculazioni.

Thomas Metzinger⁷⁶ compie un passo avanti quando collega la nozione filosofica di rappresentazione a quella neuroscientifica della localizzazione dei suoi correlati neurali. Egli esclude, intanto, qualsiasi attrito tra modularismo e olismo: non c'è alcun motivo di pensare che gruppi di neuroni spazialmente separati nel cervello possano operare sincronicamente. La distribuzione topografica va scissa dall'agente unificatore. Così come un sistema operativo ripescava da un *hard-disk* i settori memorizzati casualmente per favorire la velocità di input, collegandoli solo in funzione della ratio della *query*, allo stesso modo nulla impedisce di pensare che popolazioni neurali fisicamente sparse si aggregino rispondendo simultaneamente ad uno stesso impulso. Il problema, semmai, è la natura di questo impulso centralizzatore, quello che egli chiama «il principio generalizzato della formazione di un tutto rappresentazionale»:

un certo tipo di sistemi rappresentazionali naturali è in grado di legare attraverso un processo di sincronizzazione di un sostrato eventi individuali e 'tutti' rappresentazionali interni, spazialmente e temporalmente distribuiti e già attivi, in un tutto di più alto livello⁷⁷.

In questa formulazione la natura della gradazione dei livelli può risultare compatibile con una prospettiva evolutivista, non precludendo *a priori* l'accreditamento per alcuna specie animale ad accedere a strumenti neurali fondati su una diversa strutturazione dei processi di sincronizzazione del molteplice all'unitario. Allo stesso tempo tutto ciò che sta al di sotto di questa consapevolezza unitaria può essere considerata una forma di coscienza evolutivamente precedente, che funziona attraverso l'attivazione di moduli automatici organizzati secondo un'architettura parallela senza centri coordinatori. Quest'ultima forma di coscienza può variare dalla semplice reazione come forma impulsiva di un arco riflesso sino alla rappresentazio-

75 W. Lycan, *op. cit.*, p. 160.

76 Cfr. T. Metzinger, *Conscious Experience*, Exeter 1995; Id., *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*, Cambridge (Mass.) 2000; Id., *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*, New York 2009.

77 Cfr. T. Metzinger, *Conscious Experience*, cit.

ne mentale secondo un formato cognitivo preverbale e non-proposizionale (rappresentazione filmica, flusso coscienziale, etc...). Naturalmente, questo stato della coscienza, in quanto fase evolutivamente precedente, può anche manifestarsi in altre specie animali e nell'animale umano anche indipendentemente dal linguaggio. Viceversa la forma specie-specifica di coscienza umana è impossibile senza linguaggio.

Resta da capire perché la coscienza intesa come *consapevolezza di una rappresentazione mentale in formato proposizionale* è qui detta specie-specifica? In primo luogo, in senso lato, perché è esclusiva dell'*homo sapiens*. Più specificamente perché è derivata da una *struttura biologica specie-specifica*, funzionante, cioè, attraverso i suoi correlati filogenetici periferici e centrali e una peculiare architettura bio-psichica. Da questo punto di vista anche la forma più elevata di coscienza può essere riconducibile ad un prodotto monistico, cioè ad una struttura naturale precisamente individuabile, poiché, appunto, coincide esattamente con le strutture specie-specifiche del linguaggio. Essere consapevoli delle proprie scelte etiche, o delle ragioni del libero arbitrio, o di qualsiasi altra forma di decisione che coinvolge in profondità il mondo coscienziale coinvolge, infatti, le stesse strutture elettro-neuro-fisiologiche che servono ad unificare impressioni sensoriali, emozionali, o di qualsiasi altra natura in parole e frasi.

Quale sia, invece, il luogo di coordinamento della coscienza pre-verbale è una domanda a cui non è possibile oggi rispondere con certezza. Sembra definitivamente tramontata la versione neo-cartesiana di aree precisamente individuabili nella neocorteccia: «l'organo della coscienza». All'estremo opposto troviamo le rivoluzionarie ipotesi di Penrose⁷⁸ – innovative ma tutte da dimostrare – sul neurone come «*computer quantico*», che ricondurrebbe il problema della soggettività della coscienza ad una differenza «qualitativa» già presente nell'interno della cellula (attraverso la presenza di microtubuli che permetterebbero effetti quantici non locali contemporaneamente su tutto il SNC) e non dipendente solamente dalla ricombinazione puramente «quantitativa» dei processi di sinapsi neurale.

Una delle ipotesi più accreditate è, invece, quella delle reti neurali: Edelman e Tononi⁷⁹, ad es., individuano l'interruttore della coscienza elementare nei grandi gruppi neuronali che di volta in volta si configurano con le connessioni di andata e ritorno tra il talamo e la corteccia. I vantaggi dell'ipotesi

78 Cfr. R. Penrose, *La mente nuova dell'imperatore*, Milano 1992; Id., *La strada che porta alla realtà*, Milano 2005.

79 Cfr. G. Edelman – G. Tononi, *A Universe of Consciousness. How Matter Becomes Imagination*, London 1999; tr. it., *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*, Torino 2000.

delle reti neurali consistono nella compatibilità con le teorie che danno un certo peso ai processi di apprendimento e con la flessibilità di applicazione alle diverse specie animali. In assenza di un'ipotesi migliore le reti neurali possono essere considerate le sedi dinamiche della coscienza pre-verbale e, forse, anche la risposta più coerente alla domanda di Metzinger sulla natura dei processi di sincronizzazione dei sistemi rappresentazionali in generale.

In qualunque caso possedere una coscienza fondata sulla mente proposizionale, fase ultima della complessificazione evolutiva, non implica alcun giudizio di valore sulla nozione di coscienza stessa. Il modo in cui noi possiamo essere coscienti non va considerato come una libera scelta ma come una costrizione di cui, tuttavia, non ci accorgiamo. L'insieme delle nostre cecità cognitive costituisce il muro invisibile dei confini della nostra coscienza, che quindi può sembrarci illimitata.

Ogni forma di vita è, tuttavia, recintata da muri simili, senza mai saperlo. Da questo punto di vista è, a mio modo di vedere, del tutto fondata la posizione di Ned Block⁸⁰ e di quanti altri ritengono che la coscienza è forse conoscibile soltanto dal sistema che ne è il possessore. Tesi in un certo senso «solipsistica» o «idiolettale», specie se riferita ai conspecifici, ma che potrebbe fornire spunti di riflessione impensati se proiettata in ambito etologico.

Secondo la mia proposta ciò significherebbe sostenere che qualsiasi forma di vita possiede una coscienza specie-specifica. Tutte queste forme di coscienza specie-specifiche sono per lo più impenetrabili le une alle altre: è praticamente impossibile rispondere alle domande oziose di alcuni filosofi della mente e di diversi etologi cognitivi: «cosa si prova ad essere un pipistrello?», una gallina, un serpente o, persino, una pianta. Se ogni forma di vita è portatrice di una *Umwelt* specie-specifica – come ha sempre sostenuto l'etologia classica e, più di recente, un filosofo del linguaggio come Franco Lo Piparo – non ignoriamo, tuttavia, che, da un punto di vista evolutivo, certe forme di vita sono certamente più vicine a certe altre. Potremmo persino immaginarci un asse continuo di somiglianze coscienziali in cui, tuttavia, i singoli segmenti discretizzati siano di lunghezza assolutamente dissimile: una sorte di punteggiatura irregolare che si distribuisce asimmetricamente permettendoci di percepire la distanza tra piante e batteri, tra insetti e mammiferi, tra scimpanzé e uomini, ma impedendoci comunque una valutazione inter-specifica.

L'unica possibilità di valutare forme di vita diverse sotto il profilo della specificità coscienziale ce lo possono fornire forse le patologie intra-

80 Cfr. N. Block, *On a confusion about a function of consciousness*, in «Behavioral and Brain Sciences», 18 (1995), pp. 227-287.

specifiche. Non mi riferisco tanto a quelle tipologie sinora utilizzate per lo studio specifico della coscienza come il *blindsight*, le prosopoagnosie, il *neglect* o le diverse forme di amnesia. Queste tipologie patologiche, assieme a tante altre, partono comunque da un *deficit* nelle aree cerebrali o nelle strutture neurali che alterano non solo le forme di rappresentazione ma anche le sottostanti funzionalità percettive, fisiche ed elettro-neurofisiologiche. All'altro opposto escluderei anche le psicopatologie pure, cioè le psicosi, la schizofrenia, la paranoia, etc., poiché, in questo caso, l'apparato rappresentazionale è comunque intatto e l'anomalia è tutta interna agli usi semantici: come scrive Weiskrantz: «la paranoia è una punizione specie-specifica che l'uomo deve subire in cambio del dono della coscienza»⁸¹. Per valutare bene il profilo della specificità coscienziale così come l'abbiamo prima definito occorrerebbe, invece, analizzare quelle patologie in cui è proprio il formato rappresentazionale a dettare la specificità dell'anomalia o, comunque, della diversità cognitiva. L'autismo è l'esempio più calzante di questa tipologia patologica. Non è qui la sede per esplicitare nel dettaglio la valenza interpretativa della rappresentazione autistica per una teoria della coscienza⁸². Vorrei tuttavia concludere con due citazioni che incarnano direttamente l'idea di una coscienza rappresentazionale specie-specifica diversa da quella proposizionale. È la coscienza etologica visiva di Temple Grandin, l'autistica più celebre di tutti i tempi:

io penso in immagini. Le parole sono come una seconda lingua per me. Io traduco le parole, sia pronunciate che scritte, in filmati a colori, completi di suono, che scorrono come una videocassetta nella mia mente. Quando qualcuno mi parla, traduco immediatamente le sue parole in immagini. Le persone che pensano su base linguistica spesso trovano difficile capire questo fenomeno ma [...] il pensiero visivo mi ha permesso di costruire interi sistemi nella mia immaginazione. [...] Quando ero bambina, e poi anche da adolescente, credevo che tutti pensassero in immagini. Non avevo idea del fatto che i miei processi di pensiero fossero diversi. Infatti, non mi resi conto pienamente dell'entità di queste differenze fino a poco tempo fa. Alle conferenze e al lavoro, iniziai a fare alle altre persone domande molto specifiche su come accedevano alle informazioni nella loro memoria. Dalle loro risposte appresi che le mie abilità di visualizzazione sono di gran lunga superiori a quelle della maggior parte delle persone⁸³.

81 L. Weiskrantz, *op. cit.*, p. 187.

82 Rimando per questo a Pennisi-Falzone, *op. cit.*

83 T. Grandin, *Pensare in immagini e altre testimonianze della mia vita di autistica*, Trento 2001, pp. 23-24.

Gli animali sono simili ai savant autistici. Anzi, sarei disposta ad affermare che potrebbero effettivamente essere savant autistici. Gli animali hanno talenti particolari che gli esseri umani non hanno, proprio come le persone autistiche hanno talenti che gli individui normali non hanno; certi animali poi, proprio come certi savant autistici, presentano forme speciali di genio che le persone normali non possiedono. Molto spesso mi ritrovo a pensare che con ogni probabilità il genio degli animali si manifesti per le stesse ragioni di quello delle persone autistiche: deve trattarsi di una differenza a livello cerebrale che gli autistici hanno in comune con gli animali⁸⁴.

84 T. Grandin, *La macchina degli abbracci. Parlare con gli animali*, Milano 2005, p. 19.

